



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Spory o przedmiot poznania

**Author:** Krzysztof Wieczorek

**Citation style:** Wieczorek Krzysztof. (2004). Spory o przedmiot poznania.  
Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja  
ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach  
niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci  
(nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Krzysztof Wieczorek

# SPORY O PRZEDMIOT POZNANIA



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



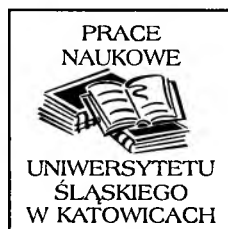
Katowice 2004



## **Spory o przedmiot poznania**







NR 2223

Krzysztof Wieczorek

# **Spory o przedmiot poznania**

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2004

Redaktor serii: Filozofia  
Józef Bańka

Recenzent  
Włodzimierz Tyburski

# Spis treści

Wstęp . . . . .	9
-----------------	---

## Część pierwsza W kręgu myśli Franza Brentana Spór o przedmioty nieistniejące

Rozdział 1. <b>Brentano <i>contra</i> Brentano: od immanentnej inegzystencji do reizmu</b> . . . . .	<b>19</b>
Na początku był Arystoteles . . . . .	19
Psychologia z empirycznego punktu widzenia . . . . .	26
Nauka o <i>entia rationis</i> . . . . .	36
Zwrot w poglądach na status przedmiotu . . . . .	40
Teoria sądu . . . . .	40
Zwrot w poglądach Franza Brentana w świetle komentarzy krytycznych . . . . .	43
Między fenomenalizmem a reizmem . . . . .	46
Dwie interpretacje teorii intencjonalności . . . . .	47
Krytyka adekwacyjnej koncepcji prawdy . . . . .	51
Nowe spojrzenie na funkcje języka . . . . .	54
Reizm późnego Brentana. Koncepcja <i>modi</i> przedstawień . . . . .	58
Przedmiot w znaczeniu autosemantycznym i synsemantycznym . . . . .	58
Przedmioty prawdziwe i fikcyjne . . . . .	60
<i>Modus rectus</i> i <i>modus obliquus</i> . . . . .	61
Reizm czy „psychizm”? . . . . .	63
Status epistemologiczny realiów . . . . .	68
Naoczność a oczywistość . . . . .	71
Oczywistość i <i>modi</i> czasowe . . . . .	74

<b>Rozdział 2. Kazimierz Twardowski – prekursor teorii przedmiotu</b>	<b>77</b>
Jak powstała rozprawa <i>O treści i przedmiocie przedstawień</i> . . . . .	77
Psychologiczny punkt wyjścia Twardowskiego . . . . .	80
Przedmiot i treść aktów psychicznych . . . . .	83
Ontologia przedmiotu przedstawienia . . . . .	87
Co się dzieje, gdy przedmiot nie istnieje . . . . .	93
Przedmioty istniejące i nieistniejące – kryteria tożsamości . . . . .	94
Od psychologii do metafizyki . . . . .	100
 <b>Rozdział 3. Husserl versus Twardowski. Spór o przedmiot intencjonalny</b>	 <b>103</b>
Husserl <i>Anno Domini</i> 1894 . . . . .	103
Husserl jako recenzent pracy Twardowskiego . . . . .	108
<i>Intentionale Gegenstände</i> Edmunda Husserla . . . . .	111
Akt, treść i przedmiot . . . . .	113
Akt intencjonalny i jego przedmiot . . . . .	117
Czym jest przedmiot intencjonalny? . . . . .	122
Krytyka koncepcji Twardowskiego . . . . .	123
Asumpcja i uniwersum dyskursu . . . . .	127
 <b>Rozdział 4. Alexius Meinong i jego <i>Gegenstandstheorie</i></b>	 <b>131</b>
Alexius Meinong, filozof i psycholog . . . . .	131
Poza byciem i niebyciem . . . . .	134
Teoria obiektywów . . . . .	143
<i>Habent sua fata obiecta</i> . . . . .	146
 <b>Rozdział 5. <i>Et tu, Bertrand Russell, contra me?</i> Spór Russella z Meinongiem</b>	 <b>148</b>
Russell jako recenzent i krytyk Meinonga . . . . .	148
Teoretyczne zaplecze sporu . . . . .	151
Filozoficzne korzenie stanowiska Meinonga . . . . .	152
Bertranda Russella droga do filozofii . . . . .	154
Płaszczyzna semantyczna sporu . . . . .	159
Meinong . . . . .	160
Russell . . . . .	161
Teoria denotacji . . . . .	164
Teoria denotacji a przedmioty nieistniejące . . . . .	171

Część druga  
Z inspiracji kantowskich  
Spór o minimum transcendentne

Rozdział 6. <b>Realizm krytyczny Aloisa Riehla</b> . . . . .	179
Alois Riehl i jego <i>opus magnum</i> . . . . .	179
Poznanie i jego uwarunkowania . . . . .	184
Rola założeń metafizycznych w określeniu zadań teorii poznania . . . . .	187
Formalny i materialny aspekt poznania. Czyste apriori oraz transcendentne minimum . . . . .	189
Świadomość i czyste apriori . . . . .	191
Realizm jako punkt wyjścia . . . . .	193
Realność świata zewnętrznego . . . . .	195
Realizm krytyczny . . . . .	199
 Rozdział 7. <b>Johannes Volkelt na tropie transsubiektywnego minimum</b> . . . . .	 202
Pytanie o pewność poznania . . . . .	202
Między Kantem a Heglem . . . . .	204
Ku temu, co transcendentne . . . . .	208
Punkt zwrotny teorii poznania – zasada logicznej konieczności . . . . .	212
Struktura transsubiektywnego minimum . . . . .	216
W stronę transcendentalnej ejdetyki . . . . .	218
 Rozdział 8. <b>Heinrich Rickert – skok do królestwa wartości</b> . . . . .	 221
Rickert i problem przedmiotu poznania . . . . .	221
Idea pracy . . . . .	222
Źródła inspiracji . . . . .	224
Pytanie epistemologiczne . . . . .	226
W poszukiwaniu źródłowego ugruntowania poznania . . . . .	227
Co jest przedmiotem poznania? . . . . .	232
Polemika z realizmem. Problem transcendencji . . . . .	233
Poznanie jako relacja dwuargumentowa . . . . .	235
Świadomość i jej podmiot . . . . .	237
Alternatywny model poznania . . . . .	242
Poznanie nie jest odwzorowaniem porządku rzeczy . . . . .	242
Pytanie o przedmiot sądu i obiektywny wzorzec poznania . . . . .	244
Rickert i problem minimum transcendentnego . . . . .	246

Część trzecia  
Drzewa po prostu są...  
Dylematy fenomenologii

Rozdział 9. <i>Badania logiczne</i> . . . . .	<b>251</b>
Znaczenie <i>Badań logicznych</i> Husserla . . . . .	251
Brentano wobec Husserlowskiej krytyki psychologizmu . . . . .	258
Ontologiczny horyzont <i>Badań logicznych</i> . . . . .	266
Realizm czy idealizm? Fenomenologia <i>Badań logicznych</i> . . . . .	269
 Rozdział 10. <b>Husserl w Getyndze</b> . . . . .	<b>276</b>
Husserl profesorem w Getyndze . . . . .	276
Sąsiedztwo naukowe Husserla . . . . .	283
David Hilbert . . . . .	283
Georg Elias Müller . . . . .	292
Leonard Nelson . . . . .	294
Recepcja idei Husserla w Monachium . . . . .	296
Theodor Lipps i Edmund Husserl. Próba zbliżenia i jej fiasko . . . . .	300
Inwazja monachijczyków na Getyngę . . . . .	316
 Rozdział 11. <b>Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna</b> . . . . .	<b>319</b>
Rozdźwięk wśród fenomenologów . . . . .	319
Husserl a idealizm . . . . .	323
Stanowisko Romana Ingardena . . . . .	324
„Zwrot idealistyczny” Husserla w interpretacji Helmutha Plessnera . . . . .	325
Stanowisko Husserla . . . . .	328
Idealizm metodologiczny? . . . . .	331
Husserl i monachijczycy . . . . .	335
Hedwig Conrad-Martius i jej program filozofii . . . . .	335
Husserl a problem „rzeczywistej rzeczywistości” . . . . .	339
Conrad-Martius jako krytyk Husserla . . . . .	341
Fenomenologia transcendentálna a fenomenologia ontologiczna . . . . .	343
 Posłowie . . . . .	<b>349</b>
 Bibliografia . . . . .	<b>353</b>
 Indeks osobowy . . . . .	<b>365</b>
 Summary . . . . .	370
Zusammenfassung . . . . .	373

# Wstęp

Ostatnie dwie dekady XIX wieku i pierwsze lata burzliwego XX stulecia to dla historyka filozofii okres pasjonujący. Dokonywała się bowiem w tym czasie zasadnicza polaryzacja stanowisk. Filozofia poszukiwała dla siebie nowego *status quo*. Było to niezbędne, albowiem w krótkim czasie po wielkim, acz trwającym ledwie pół wieku tryumfie filozofii, odniesionym pod dumnymi sztandarami heglizmu, dramatycznie spadł społeczny kredyt zaufania do tej dyscypliny. Nadeszły – jak pisał Roman Ingarden – „lata załamania się filozofii idealizmu niemieckiego, a wraz z nim poniekąd załamania filozofii ówczesnej w ogóle; jako zwycięzca zaś zostały na placu boju nauki przyrodnicze. Zdawało się, że filozofia należy już do przeszłości”<sup>1</sup>.

Diagnozę tę w odniesieniu do filozofii niemieckiej potwierdza Herbert Schnädelbach, pisząc: „W epoce, jaką mamy rozpatrywać, mamy do czynienia z kulturą, która pojmuje siebie jako kulturę naukową, jednakże rezygnuje ona z przekazywanego od Arystotelesa po Hegla utożsamienia filozofii i nauki, zatem istniejąca filozofia przestaje być modelem naukowości w ogóle. W ten sposób filozofowie utracili również monopol definiowania naukowości, ba – musieli nagle zmierzyć się z pytaniem, czy ich zajęcia odpowiadają temu, co w naukowej kulturze może być uznane za naukowe. [...] Wraz ze śmiercią Hegla kończy się czas, w którym filozofia mogła wiarygodnie pełnić swą wiodącą rolę w kosmosie nauk [...]. Filozofia popada tym samym w trudną sytuację, musi bowiem wciąż dowodzić swej niezbędności, a nawet usprawiedliwiać swoje istnienie. Oddziaływania zwrotne tego nowego przymusu legitymizacji na samą filozofię [...] stopniowo zagęszczając się, przybierają widoczną postać kryzysu *tożsamości* oraz wywołują różne próby

---

<sup>1</sup> R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Tłum. A. Półtawski. Warszawa 1974, s. 19.



przeciwdziałania tej sytuacji”<sup>2</sup>. Schnädelbach widzi załążki tego kryzysu już w drugiej ćwierci XIX wieku, bezpośrednio po śmierci Hegla; lecz niewątpliwie zaostrenie się świadomości, iż filozofia musi na nowo zdobyć sobie prawo obywatelstwa pośród dyscyplin odsłaniających (jak pisał Martin Buber) życiowo ważne prawdy o świecie, obserwujemy u samego kresu stulecia i zaraz po przekroczeniu owej magicznej granicy wieków.

Warto jeszcze oddać głos Barbarze Skardze, która ów osobliwy czas przełomu i kryzysu postrzega następująco: „Na temat przełomu, który dokonywał się pod koniec XIX w., napisano wiele. [...] Trzeba stwierdzić, że świadomość kryzysu była powszechna”<sup>3</sup>. Przecistawiając się jednak obiegu opinii, iż przełom w myśleniu był jakimś jednorazowym i jednowymiarowym zjawiskiem o ostrych konturach i łatwym do zidentyfikowania obliczu, Skarga zauważa: „Analizując poglądy rozmaitych autorów tej przełomowej epoki i porównując je ze sobą, można odnieść wrażenie, jakoby intelekt ludzki nigdy nie wypowiadał radykalnego »nie« całej swojej przeszłości, a jego pełne załamań i splotów drogi rozwoju wytycza – jak się zdaje – raczej tetyczny schemat fichteński niż [dialektyczny – K.W.] heglowski. [...] W tej pracy wiecznego przetwarzania własnego horyzontu teoretycznego intelekt pokonuje, mówiąc językiem Bachelarda, rozmaite »epistemologiczne progi«. Progi te wyznaczają momenty zerwania, lecz by powstała nowa formacja intelektualna, musi się przejść takich progów wiele”<sup>4</sup>.

Charakterystyczną cechą nowej formacji intelektualnej, która powstała w XX wieku, było to, że z całą pewnością nie dawała ona pierwszeństwa filozofii. Mówi się często, że wiek XIX był wiekiem nauki<sup>5</sup>, a następujące po nim stulecie określane bywa jako wiek ideologii; jest w tym, niestety, dużo racji. Filozofia natomiast utraciła – jak się wydaje, bezpowrotnie – swą rolę wzorotwórczą w procesie kształtowania „duchowej postaci Europy”<sup>6</sup>. Trudno się temu dziwić, zważywszy, że po prostu przestała się do tej roli nadawać. Nie tylko ze względu na rosnące rozdrobnienie i partykularyzację poszczególnych dyskursów filozoficznych, co doprowadziło do sytuacji, iż – jak pisał Stanisław Jerzy Lec – „za każdym rogiem czyha kilka nowych kierunków”<sup>7</sup>; także z tego powodu, że tożsamość filozofii jako takiej wraz z upływem czasu staje się coraz mniej czytelna.

<sup>2</sup> H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 110–111.

<sup>3</sup> B. Skarga: *Wstęp*. W: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Red. B. Skarga. Wrocław 1978, s. 8–9.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 8–9.

<sup>5</sup> Por.: H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933...*, s. 110.

<sup>6</sup> Por.: E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1993, s. 12–16.

<sup>7</sup> S.J. Lec: *Myśli nieuczesane*. Kraków 1972, s. 30.

Ów kryzys tożsamości narasta równocześnie na dwóch płaszczyznach. Jedna z nich wiąże się ze – wskazaną przez Schnädelbacha – potrzebą nowej legitymizacji, to znaczy z precyzyjnym wskazaniem właściwej funkcji, jaką filozofia – i tylko ona – ma do spełnienia w aktualnie istniejącej społeczno-kulturowej rzeczywistości. Nie brak w tym przełomowym okresie głosów „dyfuzjonistów” utrzymujących, że filozofię zastąpić należy w jej podstawowej – to jest poznawczej – roli znacznie lepiej się do tego nadającymi nowoczesnymi, precyzyjnymi i skutecznymi naukami szczegółowymi, które już podzieliły się między sobą schedą po swej szacownej, lecz zmurszałej i niewydolnej, choć nadal miłującej mądrość prababce. Można jej zatem przypisać tylko wartość muzealną.

Druga płaszczyzna kryzysu sytuuje się wewnątrz samej filozofii. Chodzi o utraconą umiejętność identyfikacji tego, co stanowi istotę filozoficzności. Odpowiedzi na to pytanie wciąż padają; problem jednak w tym, że jest ich zbyt wiele. Filozofowie nie tworzą jednolitego frontu, występując na zewnątrz ze zwartą, powszechnie akceptowaną i przez to wiarygodną propozycją rozumienia zasadniczego sensu własnych działań, lecz – trzeba przyznać, że z godną podziwu uczciwością intelektualną i bez śladu jakiegokolwiek koniunkturalizmu (czas „nadwornych filozofów”, oddających się bezkrytycznie na usługi dwudziestowiecznych ideologii, dopiero nadejdzie) – podejmują indywidualne poszukiwania.

Ze względu na ów, coraz dotkliwiej odczuwany, brak jasnych kryteriów „filozoficzności” wzrasta więc zapotrzebowanie na refleksję typu metafilozoficznego. To zresztą symptom charakterystyczny dla owego – pod niejednym względem przełomowego – okresu w dziejach europejskiej cywilizacji. Podobny „kryzys podstaw” zaznaczył się bowiem niemal równocześnie w kilku najważniejszych naukach podstawowych, to znaczy tych, których ustalenia i wyniki wpływają modyfikująco na cały szereg innych dyscyplin naukowych. Trzeba tu wymienić przede wszystkim matematykę, logikę i fizykę<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> O „kryzysie podstaw” w matematyce zob. np. S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981, s. 111–115; o sytuacji w logice pisze m.in. K. Rotter: *Wprowadzenie. W: Próby gramatyki filozoficznej. Ch. Thiel, G. Frege, F. Brentano: Antologia*. Wybór, tłum. i oprac. K. Rotter. Wrocław 1997; zob. zwłaszcza paragrafy: 1. „Kryzys” logiki końca XIX wieku, s. 5–7; 3. *Sens „kryzysu” logiki formalnej*, s. 9–12; 4. *Próby pokonania kryzysu*, s. 12–20. Kryzys ten obejmuje nie tylko koniec wieku XIX, lecz także przynajmniej pierwsze trzydziestolecie następnego wieku. O tym właśnie okresie tak pisał Ferdynand Gonseth: „Cały świat miał na ustach słowo: kryzys. W fizyce nie wydobyto się z kryzysu spowodowanego teorią względności, a już wybuchł nowy w związku z teorią kwantów; w matematyce srożyła się istna epidemia dyskusji wokół paradoksów, mająca swą pożywkę w ciętych inwektywach, które formułował Brouwer w imię matematyki intuicjonistycznej przeciw matematyce klasycznej [...]; logika także przeżywała kryzys”. F. Gonseth: *Mon itinéraire philosophique*. „Revue internationale de philosophie” 1970, T. 93/94, s. 402. Cytuję według: *U progu współczesności...*, s. 6–7.

Tam zaś bardzo szybko wyszło na jaw, że najlepszym sposobem uporania się z najbardziej niebezpiecznymi objawami kryzysu podstaw jest intensyfikacja badań metateoretycznych właśnie. Tak dzieje się przynajmniej w matematyce i logice, które zyskały bardzo wiele na precyzji i samoświadomości własnych podstaw, a także uchroniły się przed niejednym błędem dzięki rozwojowi badań metamatematycznych i metalogicznych. W fizyce sytuacja przedstawia się nieco inaczej – zastosowano tam odmienną strategię wychodzenia z kryzysu; ta kwestia jednak wykracza zbyt daleko poza tematykę niniejszej rozprawy, by warto ją było tu szczegółowo omawiać.

Z uwagi zaś na specyfikę omawianego okresu, gdy mowa o naukach podstawowych, błędem byłoby nie wspomnieć również o psychologii. Sytuacja tej ostatniej nauki jest odmienna, lecz z pewnością także istotna dla zrozumienia sensu i kierunków zasadniczych przeobrażeń, jakim podlegały ówczesne sposoby intelektualnego odnoszenia się do świata. Psychologia przeżywała wówczas nie tyle kryzys wzrostu, ile raczej – burzliwe narodziny. W porównaniu z pozostałymi naukami podstawowymi była to dyscyplina bardzo młoda, w której dopiero zaczynała się kształtować świadomość odrębności jej przedmiotu i metody. Za „urzędową datę urodzenia” psychologii jako samodzielnej i odrębnej dyscypliny naukowej uznaje się zwykle rok 1879, pamiętny ze względu na fakt, że w tym właśnie roku Wilhelm Wundt otworzył w Lipsku pierwsze w Europie laboratorium psychologiczne<sup>9</sup>. Jest to jednak – jak zawsze w tego rodzaju przypadkach – data czysto umowna, gdyż jeszcze przez długie dziesięciolecia granice między psychologią a filozofią nieomalże nie istniały. Nie tylko dlatego, że „badania naukowo-psychologiczne [...] nie pozbyły się faktycznie filozofii, bo zakładały sensualizm, paralelizm psychofizyczny i asocjacionizm”<sup>10</sup>, lecz także z tego powodu, że nadal bardzo liczna była grupa uczonych oraz filozofów głęboko przekonanych, iż psy-

---

<sup>9</sup> O początkach psychologii następująco pisze Stanisław Kamiński: „Poznanie psychiki człowieka zawsze – ze zrozumiałych względów – budziło ogromne zainteresowanie, ale niepominięnie wzrosło ono, gdy w końcu XIX w. psychologia oderwała się od filozofii, przyjąwszy postać psychofizjologii, psychofizyki i psychometrii. W 1879 r. Wundt założył laboratorium psychologiczne, wzbudzając nadzieję, że teoria życia psychicznego, stawszy się czysto naukową, lepiej niż jako filozoficzna zaspokoi zapotrzebowania człowieka na wiedzę o nim samym i o jego osobowym losie”. S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk...*, s. 126. Na tę samą datę wskazują także m.in. Jan Woleński: „[...] druga połowa omawianego okresu [chodzi o wiek XIX – K.W.] przyniosła ostateczne powstanie psychologii jako samodzielnej nauki doświadczalnej (pierwsze laboratorium psychologiczne zostało założone przez Wilhelma Wundta w Lipsku w 1879 r.)” – J. Woleński: *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków 2000, s. 105 – oraz Jerzy Bobryk, pisząc: „Twardowski dokonał rozróżnienia treści i przedmiotu aktów [...] po instytucjonalnym oddzieleniu się psychologii od filozofii (co, jak wiadomo, nastąpiło w 1879 roku)” – J. Bobryk: *Twardowski. Teoria działania*. Warszawa 2001, s. 36.

<sup>10</sup> S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk...*, s. 126.

chologia niezależnie od metod jej uprawiania pozostaje integralną częścią filozofii. Jeszcze w 1929 roku znakomity uczeń Kazimierza Twardowskiego Leopold Blaustein, który – na wzór swego wielkiego nauczyciela – potrafił twórczo i kompetentnie działać w obu tych dziedzinach, w artykule *Współczesna filozofia polska* wyraził pogląd, że psychologia jest niczym innym, jak tylko jedną (lecz – co istotne – jedną z najważniejszych) dziedzin filozofii<sup>11</sup>.

Szczególna rola, jaką wielu przypisywało wówczas tej nauce, wiąże się z nadzieją na ostateczne ugruntowanie wszelkiej wiedzy, wszelkiego poznania i wszelkiej możliwej nauki w elementarnych prawach myślenia, odkrywanych właśnie przez psychologię. Chodzi tu wszakże o psychologię rozumianą w specyficzny sposób: podniesioną do rangi nauki pierwszej, a więc – zgodnie z podstawowym oczekiwaniem i wiodącą tendencją owej epoki – mającą pełnić funkcję swego rodzaju metafizologii.

Takie nadzieje ożywiają na przykład zakrojone na szeroką skalę dzieło Franza Brentana, od którego przypomnienia i rekonstrukcji głównych wątków rozpoczniemy prezentację stanowisk w toczącym się przez dekady przełomu wieków sporze o przedmiot poznania. Brentano stał zrazu na stanowisku, że najważniejszym celem badań – zarówno nauki, jak i filozofii – jest poznanie zjawisk psychicznych, tak jak prezentują się one w spostrzeżeniu wewnętrznym danym bezpośrednio każdemu podmiotowi poznania, oraz zdobycie wyczerpującej wiedzy na temat apriorycznych praw rządzących powstawaniem i następstwem tych zjawisk. Priorytet psychologii motywował Brentano następująco: „Widzielismy, jakiego to rodzaju poznanie jest w stanie osiągnąć badacz przyrody. Fenomeny światła, dźwięku, ciepła, położenia i ruchu przestrzennego, o których traktuje, nie są rzeczami, które naprawdę i rzeczywiście istnieją. Są to znaki czegoś rzeczywistego, co przez swoje oddziaływanie wytwarza ich przedstawienie. Ale w rezultacie tego nie są one wiernym obrazem tego rzeczywistego bytu i dają o nim tylko nader niedoskonałe pojęcie. [...] Co innego z fenomenami spostrzeżenia wewnętrznego. Te ostatnie są prawdziwe same w sobie. Oczywiście, z jaką je spostrzegamy, świadczy o tym, że jakimi się nam jawią, takie też są w rzeczywistości. Któż by zatem nie przyznał, że pod tym względem psychologia ma wielką przewagę nad przyrodoznawstwem?”<sup>12</sup>

<sup>11</sup> „Pod długoletnim wpływem Twardowskiego większość pracowników naukowych w dziedzinie filozofii zwraca się ku poszczególnym dziedzinom nauk filozoficznych, przede wszystkim zaś ku teorii poznania, logice i psychologii. [...] Na pierwszy plan wybija się ze względu na wysoką wartość rezultatów logika matematyczna. [...] Drugie miejsce zajmuje psychologia, uprawiana zarówno eksperymentalnie jak i deskryptywnie” – pisał L. Blaustein: *Współczesna filozofia polska*. „Chwila” z 16 czerwca 1929, s. 7–8.

<sup>12</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 30–31.

W konsekwencji Brentano rozwinął naukę o zjawiskach psychicznych, której ważnym elementem była (osadzona na fundamencie tradycji arystotelesowsko-scholastycznej) teoria immanentnej inegzystencji przedmiotu. W świetle tej nauki przedmiot poznania jest intencjonalnie zawarty w akcie psychicznym, sama zaś intencjonalność, czyli innymi słowy: skierowanie aktu psychicznego na przedmiot, rozumiana jest jako immanencja przedmiotu względem aktu.

Doktryna Franza Brentana oddziaływała w decydującym stopniu na poglądy szerokiego grona uczniów wielkiego myśliciela, wywodzących się z dwóch ośrodków akademickich, w których nauczał: z Würzburga i z Wiednia. Należą do nich między innymi: Anton Marty i Carl Stumpf – wüzburgscy uczniowie Brentana, a spośród wiedeńskich jego studentów najważniejsze osoby to Alexius Meinong, Alois Höfler, Christian von Ehrenfels i Kazimierz Twardowski; przez kilka lat swego twórczego rozwoju pod dużym wpływem poglądów Brentana pozostawał także Edmund Husserl. Przejęli oni w szczególności to przekonanie swego mistrza, że wszelkie badania podstawowe – zwłaszcza w zakresie podstaw poznania – należy rozpoczynać od analizy zjawisk psychicznych. Na tym fundamencie powstały między innymi dwie, ogłoszone w odstępie kilku lat, filozoficzne teorie przedmiotu; autorem pierwszej z nich jest Kazimierz Twardowski, drugiej – Alexius Meinong, który wokół swej idei *Gegenstandstheorie* zgromadził cały zespół badaczy rozwijających i doskonalących poszczególne elementy doktryny (do najważniejszych przedstawicieli owej „grupy Meinonga” zaliczyć wypada Ernsta Mally’ego, Rudolfa Amesedera i Christiana von Ehrenfelsa).

Co ciekawe, sam Brentano pod wpływem własnych przemyśleń, a także licznych polemik i dyskusji z innymi myślicielami stopniowo odchodził od początkowo zajmowanego stanowiska w kwestii identyfikacji przedmiotu poznania. Coraz bardziej jałowe wydawało mu się rozpatrywanie immanentnej zawartości zjawisk psychicznych; dochodził bowiem do wniosku, że w większości przypadków zamiast z autentycznym przedmiotem poznania mamy do czynienia z fikcją, wytworzoną dla praktycznej wygody – na przykład w celu skrócenia procesów wnioskowania czy też usprawnienia przebiegu komunikacji językowej. Zamiast tego coraz bardziej zajmowała go kwestia możliwości adekwatnego poznania przedmiotów transcendentnych – tych, o których pisał już w pierwszym rozdziale wydanej w 1874 roku *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, że „istnieje coś [rzeczywistego – K.W.], co w tych a tych warunkach stanie się przyczyną tego a tego wrażenia”<sup>13</sup>. Powodem, dla którego wówczas zaniechał ich badania, był brak wiary w możliwość dotarcia do wartościowej poznawczo wiedzy o ich realnych własnościach. „To, co naprawdę istnieje, samo w sobie nie staje się dla nas zjawi-

<sup>13</sup> Ibidem, s. 30.

skiem, a to, co się nam zjawia, nie istnieje naprawdę. Prawdziwość fenomenów fizycznych jest, jak się ją nazywa, prawdziwością czysto względną<sup>14</sup>; tymczasem ambitnego badacza interesowała jedynie absolutna prawdziwość poznania.

Z czasem jednak stało się dla niego jasne, że teoria poznania stoi przed nieuchronnym dylematem: czy chcemy poznawać to, co możemy poznać łatwo i bezpośrednio, czyli z maksymalnym dostępnym nam stopniem pewności – niezależnie od tego, co nam się w ten sposób prezentuje poznawczo – czy też chcemy poznawać to, co naprawdę warto poznania, to znaczy świat realny i składające się nań przedmioty, nie bacząc na to, iż wiedza o nich nieodwołalnie skażona będzie niepewnością i nie dającym się wyeliminować ryzykiem błędu. Rozpocząwszy swą życiową przygodę z filozofią od rozstrzygnięcia na korzyść pierwszego z możliwych rozwiązań, zakończył ją Brentano, wytrwale (bo aż do ostatnich dni życia) poszukując dróg zbliżenia się do wciąż umykającej prawdy o tym, co jest i nie może nie być. Słusznie więc wytknął mu kontynuator tej ostatniej linii poszukiwań, Tadeusz Kotarbiński: „Oto Brentano nie był własnym wiernym uczniem”<sup>15</sup>. Prezentując rozgrywające się na przełomie dwóch stuleci spory o przedmiot poznania, dobrze więc będzie rozpocząć prezentację od owego osobliwego „sporu”, w którym po obu stronach stoi ta sama osoba: Franz Brentano. Ukazanie dziejów przebiegu jego wewnętrznych zmagających będzie jednocześnie wyrażeniem zasadniczego tematu, który stał się osią pracy: napięcia między dwoma przeciwstawnymi dążeniami oraz stopniowego uświadamiania sobie ich niekompatybilności. Owe niezgadnialne dążenia to oczywiście pewność poznania z jednej strony, a z drugiej – jego zakres, obejmujący poza tym, co bezpośrednio dane w aktach samowiedzy, także istnienie i charakter realnego bytu, a więc przedmiotów usytuowanych transcendentnie w stosunku do zawartości naszej świadomości. Dylemat Brentana: czy poznawać z oczywistością to, co immanenente, czy sięgać ku transcendencji, rezygnując z ideału prawdy absolutnej, stał się dylematem generacji europejskich myślicieli, których daty życia i śmierci sytuują się po dwóch stronach granicy wieków. Pozycje, które zajmowali wobec tego problemu, okazują się dość różnorodne, choć jedna cecha wydaje się wspólna im wszystkim: maksymalna ostrożność, towarzysząca próbom zapuszczania się poza obszar wyznaczony przez spokojną pewność bezpośredniej wiedzy o treści spostrzeżeń wewnętrznych. Zarazem jednak trzeba zauważyć, że próby te – mimo towarzyszącego im niepokoju i niepewności co do wartości proponowanych rozwiązań – podejmowane są coraz uparciej i coraz odważniej; filozofia stopniowo uwalnia się z krępujących ją ograniczeń nadmiernego perfekcjonizmu metodologicznego i próbuje sięgać

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> T. Kotarbiński: *Szkice z historii filozofii i logiki*. Warszawa 1979, s. 164.

tam, gdzie naprawdę jest potrzebna: nie jako ostateczna i nieodwołalna wyrocznia, lecz przeciwnie – jako awangarda myśli, śmiało wytyczająca nowe szlaki prowadzące w nieznane. W jaki sposób dochodzi do owego – powolnego, rozłożonego na dziesięciolecia, lecz rewolucyjnego w swych skutkach – przeobrażenia struktury celów filozofii, pokazuje między innymi historia tych sporów, które toczą się wokół najbardziej newralgicznego punktu, decydującego w największej mierze o tożsamości filozoficznego dyskursu – sporów o przedmiot poznania.

**Część pierwsza**

**W KRĘGU MYŚLI FRANZA BRENTANA**



**SPÓR O PRZEDMIOTY NIEISTNIEJĄCE**



– Mamo, dlaczego są na świecie takie rzeczy, których w ogóle nie ma?

– Nie wiem, o co ci chodzi. Bo przecież jak coś jest na świecie, to nie może tego nie być!

– A właśnie, mamo, że może nie być tego, co jest, ja się przekonałem, że są takie rzeczy. Na przykład: jutho. Niech mama sama powie, czy jutho jest na świecie?

– Oczywiście, że jest! Jak się położysz spać wieczorem, prześpisz całą noc i obudzisz się rano, to właśnie będzie jutro.

– Nie, mamo, wtedy będzie dzisiaj. Przecież jak się obudzę, to wcale sobie nie pomyślę: Obudziłem się jutho, tylko zwyczajnie pomyślę: Obudziłem się dzisiaj. Bo niby jutho jest, a tak naphawdę to wcale go nie ma! Z tym to jest jakaś ghanda zhobiona, tylko nie mogę się połapać, w którym miejscu. No i dlaczego mama tak na mnie patrzy?

## Rozdział pierwszy

# **Brentano *contra* Brentano** **Od immanentnej inegzystencji** **do reizmu**

## **Na początku był Arystoteles**

Jeśli można w ogóle mówić o uprawianiu filozofii z powołania, to z pewnością odnosi się to do Franza Brentana (1838–1917). Filozofia była dla niego przez długie lata nieomal życiową koniecznością, a poszukiwanie prawdy – nadrzędnym celem, któremu był w stanie poświęcić dosłownie wszystko. Dowodzi tego jego przedziwna biografia, pełna zaskakujących zwrotów i heroicznych decyzji, podejmowanych w imię bezkompromisowo pojętej wierności prawdzie. Kierując się zasadą bezwzględnego prymatu uczciwości intelektualnej, Brentano nie tylko poddał gruntownej rewizji własne poglądy, dochodząc u schyłku życia do radykalnie odmiennych wniosków niż te, które głosił w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych<sup>1</sup> i przekazał swym uczniom, tworząc w ten sposób podwaliny szkoły brentanowskiej. W imię prawdy oraz wierności akceptowanym przez siebie ideałom był gotów poświęcić znacznie więcej niż własne poglądy.

Oto najbardziej spektakularne z jego życiowych decyzji.

Otrzymałszy w roku 1864 święcenia kapłańskie, po kilku latach doszedł do wniosku, że nie jest w stanie pogodzić funkcji kapłańskich, z którymi wiąże

---

<sup>1</sup> Arcysłusznie zauważył Tadeusz Kotarbiński, że „Brentano nie był własnym wiernym uczniem. Przeciwnie, dokonał na starość rewolucyjnego przewrotu własnej koncepcji generalnej”. T. Kotarbiński: *Franciszek Brentano jako reista*. W: Idem: *Szkice z historii filozofii i logiki*. Warszawa 1967, s. 164.

się obowiązek ortodoksyjnego posłuszeństwa nauczaniu Kościoła, z postawą wolnego poszukiwacza prawdy. W rezultacie dramatycznych zmagani wewnętrznych, w 1873 roku rzekł się wszelkich funkcji duchownych, powracając do życia w stanie świeckim. Pociągnęło to za sobą kolejną bolesną i heroiczną decyzję: rezygnację z uzyskanego zaledwie rok wcześniej stanowiska profesora nadzwyczajnego Uniwersytetu w Würzburgu. Szacowne, nieco filisterskie i ultrakonserwatywne środowisko profesorów uniwersyteckich nie było wszak nazbyt skłonne do tolerowania w swym gronie tak rozbrykanej czarnej (a właściwie już nie czarnej, tylko z powrotem kolorowej) owcy.

Po raz drugi podobnie dramatyczne decyzje Franz Brentano zmuszony był podjąć na progu lat osiemdziesiątych, będąc już – od roku 1874 – profesorem Uniwersytetu Wiedeńskiego. W 1879 roku postanowił ożenić się z Idą von Lieben; lecz jako osoba duchowna zobligowany był – w świetle obowiązującego w Austrii prawa cywilnego – do życia w celibacie. Rozwiązaniem był wyjazd za granicę i ślub w Lipsku. To jednakże wymagało uprzedniego przyjęcia obywatelstwa Saksonii. W rezultacie po ślubie Brentano wrócił do Wiednia nie tylko jako nowożeniec, lecz również jako obcokrajowiec, co pociągnęło za sobą – bo przecież *Ordnung muss sein* – konieczność ponownej habilitacji. Temu wymogowi uczynił zadość w roku 1880; i chociaż nauczał w Wiedniu kolejnych 14 lat, będąc zresztą znakomitym nauczycielem akademickim, mającym nieprzeciętny talent pedagogiczny i ogromny wpływ wychowawczy na studentów, nigdy więcej – wskutek nieprzejednanej postawy władz uczelni – nie objął katedry i aż do przejścia na emeryturę w roku 1894 pozostał prywatnym docentem.

Także rozwój jego naukowych i filozoficznych poglądów (co dla niego stanowił jedność, jako że traktował filozofię jako pierwszą i najważniejszą z nauk<sup>2</sup>) obfitował w nieoczekiwane zwroty i przewartościowania.

Rozpoczynał jako arystotelik. Z nauką Stagiryty zetknął się podczas studiów w Berlinie (oprócz tego ów niespokojny duch studiował w Monachium, Würzburgu i Münster). Na Uniwersytecie Berlińskim szczególnie wówczas znaną i poważaną postacią, przyciągającą tłumy słuchaczy, był Adolf Trendelenburg (1802–1872), filolog, historyk filozofii, arystotelik, krytyk Kanta i Hegla, autor głośnej przed laty pracy *Logische Untersuchungen*, wydanej w 1840 roku. Słuchając wykładów i uczestnicząc w seminariach z „filologii

---

<sup>2</sup> Brentano stał zdecydowanie na stanowisku, że filozofia powinna dążyć do tego, by przybrać postać dojrzałej nauki – w szczególności w ten sposób, iż ma posługiwać się metodami wypracowanymi w naukach przyrodniczych; do najbardziej znanych i najczęściej powtarzanych opinii Brentana należy jedna z jego tez habilitacyjnych, która brzmi: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*, a za podstawową i najważniejszą dyscyplinę filozoficzną uważał psychologię. Por.: W. Galewicz: *Wstęp. Brentana anatomia życia psychicznego*. W: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. XIX–XXI i XXVII.

arystotelesowskiej” Trendelenburga, Brentano odkrył świat myśli klasycznej i zafascynował się nim. W jego umyśle zrodziło się przekonanie, że zachodzi głębokie duchowe pokrewieństwo pomiędzy nim i myślą Arystotelesa oraz jego kontynuatorów. Impuls, nadany przez znakomitego berlińskiego nauczyciela, zdecydował o kierunkach badań i dociekań na najbliższe dziesięciolecia.

Zgodnie z zaleceniami metodologicznymi „szkoły Trendelenburga”, należało traktować system poglądów Arystotelesa jako jedną, spójną i niesprzeczną całość, w której sposób rozumienia poszczególnych fragmentów zależeć miał od integralnego ujęcia całej spuścizny myśliciela. Toteż Brentano nie poprzestał na gruntownym zapoznaniu się z pismami filozoficznymi mistrza ze Stagiry; przestudiował wszystkie jego dzieła, a także prace poprzedników i cały szereg komentarzy scholastycznych na czele ze świętym Tomaszem. Miał bowiem nadzieję, że ucząc się u takich mistrzów, potrafi wreszcie przezwyciężyć dotychczasowe trudności i wypracować sobie pogląd na świat, łączący w sobie najwartościowsze cechy nurtów myślowych, których sensowne pogodzenie wydawało się przedtem nieosiągalne, to znaczy: katolicyzmu, głęboko wpojonego Franzowi w domu rodzinnym, i ścisłych rygorów naukowego myślenia, święcącego olśniewające tryumfy w epoce, gdy kształtował się umysł przyszłego filozofa<sup>3</sup>.

Zarówno u Arystotelesa, jak i Tomasza – zwłaszcza u tego ostatniego – nie brakowało wzorców połączenia surowych wymogów naukowej metody i logicznej dyscypliny z głoszeniem prawd o rzeczywistości przekraczającej ramy doświadczenia. Takie zaś było w owym czasie podstawowe oczekiwanie młodego, ambitnego intelektualisty; po to właśnie zdecydował się studiować filozofię (choć pociągała go także matematyka, teologia i historia), by zdobyć odpowiednie narzędzia myślowe pomocne w uporządkowaniu światopoglądowego chaosu.

W pierwszym okresie rozwoju i dojrzewania poglądów filozoficznych Brentana jego myśl istotnie biegła tym torem. Przejął on wiele cech myśli Stagiryty i poświęcił mu kilka osobnych studiów, w tym dwa najważniejsze: rozprawę doktorską (dedykowaną Trendelenburgowi) pt. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. Br. 1862<sup>4</sup>, oraz habilita-

---

<sup>3</sup> O młodzińcych inspiracjach i fascynacjach intelektualnych Brentana zob. O. Kraus: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. München 1919, s. 3–6.

<sup>4</sup> Książka ta odegrała niezwykle inspirującą rolę blisko pół wieku później, wskazując drogę do filozofii młodemu Martinowi Heideggerowi i dostarczając trwałego motywu jego późniejszej twórczości. Tak o tym pisze Krzysztof Michalski: „W lecie 1907 roku późniejszy arcybiskup Fryburga badeńskiego, podówczas proboszcz kościoła Świętej Trójcy w Konstancji, Conrad Grüber podarował swemu przyjacielowi, młodemu gimnazjaliście Martinowi Heideggerowi, książkę Franza Brentana *O różnych znaczeniach bytu wedle Arystotelesa*. Brentano opatrzył tę książkę mottem z Arystotelesa: *to on legetai pollachos*, »byt określa się na wiele sposobów«. Problematyczność tego zdania uderzyła osiemnastoletniego wtedy Heideggera. [...] Od

cję: *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz 1867. Można powiedzieć, że wszystkie najważniejsze motywy, które charakteryzują postawę filozoficzną Brentana w okresie wüzburgskim i w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, wywodzą się z inspiracji arystotelesowsko-scholastycznych. Obecność tych inspiracji w pierwszej fazie poglądów Brentana przebadął gruntownie Marek Maciejczak w swej rozprawie habilitacyjnej *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*. Przedstawmy więc pokrótce wyniki, do jakich doszedł.

„Każde zjawisko psychiczne zawiera coś jako obiekt, chociaż nie każde w ten sam sposób. W przedstawieniu coś jest przedstawiane, w sądzie – uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd.”<sup>5</sup> – pisał Brentano, wprowadzając tymi słowami główną tezę swej psychologii: tezę o intencjonalnej inegzystencji przedmiotu w akcie psychicznym. Zacytowane zdanie opatrzył przypisem, odsyłającym do Arystotelesa: „Już Arystoteles mówił o tej psychicznej immanencji. W swoich księgach *O duszy* powiada on, że to, czego się doznaje, istnieje jako doznawane w doznającym, że zmysł recypuje to, co doznawane, bez materii, że to, o czym się myśli, istnieje w myślącym intelekcie”<sup>6</sup>.

Istotnie, Arystoteles pisał o tożsamości formy przedmiotu spostrzeganego i przedmiotu myśli: „Władza zmysłowa i władza myślenia są potencjalnie tymi przedmiotami; pierwsza z nich przedmiotami podpadającymi pod zmysły, druga przedmiotami myślowymi. Muszą więc te władze być koniecznie identyczne już to ze swoimi przedmiotami, już to z ich formami. Z przedmiotami nie mogą być identyczne, bo przecież nie kamień znajduje się w duszy, lecz jego forma”<sup>7</sup>. Marek Maciejczak zauważa: „Arystoteles utrzymuje, że formy zmysłowe raz zaktualizowane [...] pozostawiają w umyśle trwałe ślady (pewną dyspozycję, gotowość do aktualizacji) i dlatego też kolejne zmysłowe doświadczenia pozwalają wyobraźni przywołać zmysłową formę jako przedstawienie: przedstawienia są przedmiotami spostrzeganymi bez materii. [...] Brentano rozumiał poznawanie, podobnie jak Arystoteles, jako »przyjmowanie« przez umysł formy poznawanego przedmiotu. Myślenie i spostrzeganie wewnętrzne to inaczej przyjmowanie form, obiektów myśli (*entia rationis, irrationalia*) do umysłu. Z tego też względu Brentano przestrzegał, aby terminu »akt« nie pojmować w sensie czynności [ponieważ jest on raczej »biernością« – K.W.]”<sup>8</sup>.

---

tego czasu problem, co to znaczy »być«, stał się przewodnim motywem myśli Heideggera, pytaniem, którego sens rozjaśniać się dlań będzie dopiero w trakcie wieloletnich rozmyślań”. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998, s. 28–29.

<sup>5</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 126.

<sup>6</sup> Ibidem, przypis 14. Dalej Brentano powołuje się również na Filona z Aleksandrii, Augustyna, Anzelma z Canterbury i Tomasza z Akwinu.

<sup>7</sup> Arystoteles: *O duszy*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1972, 431 b.

<sup>8</sup> M. Maciejczak: *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*. Warszawa 2001, s. 38–39.

Tym zaś, co poznawane, są zatem formy. „Forma uwikłana i wolna [...] to ta sama rzecz, raz jako egzemplifikowana w konkretnym przedmiocie, a drugi raz jako abstrakt, przedmiot intelektu. Umysł faktycznie nie ujmuje niczego innego niż to, co ujmują zmysły, lecz jedynie w inny, separujący sposób” – powtarzał Brentano za Arystotelesem<sup>9</sup>.

Jednakże właśnie owa separacja – oddzielanie formy od materii – powoduje, że kwestia istnienia bądź nieistnienia przedmiotu przedstawienia (oraz sądu, czy też aktu emocjonalnego) umyka z pola uwagi. Zrazu mogło się wydawać, że to właściwie tym lepiej, bo w zamian można się skoncentrować na istotniejszych problemach epistemologicznych. „Pojęcie inegzystencji [...] pozwala pominąć kwestię istnienia względnie nieistnienia ewentualnie odpowiadającego mu [aktowi – K.W.] przedmiotu. Przedstawione przedmioty, zarówno istniejące jak i nieistniejące: kwadratowe koło, złota góra, Giewont, to oto drzewo, ten oto pies itd., znajdują się na jednym poziomie – immanentnego przedmiotu przedstawienia” – zauważa Maciejczak<sup>10</sup>. Wszakże w toku licznych, burzliwych dyskusji, jakie wzbudzi przedstawiona przez Brentana koncepcja, okaże się, iż jest to raczej mankament niż zaleta. Brentano chciał przecież uprawiać epistemologię w duchu kartezjańskim<sup>11</sup>; tym zaś, co najbardziej charakterystyczne dla koncepcji Kartezjusza, jest dążenie do maksymalnej pewności poznania, ale równocześnie – jak najskuteczniejsze zabezpieczenie przed błędem, a trudno wyobrazić sobie błąd bardziej brzemenny w skutki niż błędne zakwalifikowanie statusu egzystencjalnego przedmiotu (wszyscy chyba czytaliśmy kiedyś bajkę Andersena o królu, który był nagi, gdyż nieistniejącą szatę wziął mylnie za przedmiot realny). Tymczasem teoria Brentana okazuje się w tym, tak istotnym względzie – kompletnie bezradna. Dlaczego?

„Czy znaczy to, że oczywistość sądzenia nie obejmuje w żadnym sensie sądów odnoszących się do realnych przedmiotów?” – pyta Maciejczak<sup>12</sup>. Początkowo wydaje się, że sytuacja nie wygląda aż tak beznadziejnie. Rysuje się pewna szansa rozwiązania problemu. „Intuicyjnie narzuca się przecież bezpośrednie odniesienie pewnej klasy sądów – nazwijmy je sędami werydycznymi – do realnych przedmiotów. Wygląda na to, że Brentano daje odpowiedź twierdzącą”<sup>13</sup>, gdyż w eseju *O pojęciu prawdy* pisze: „W przypadku pewnej części sądów prawdziwych zachodzi, by się tak wyrazić, bezpośred-

<sup>9</sup> Zob.: F. Brentano: *Die Psychologie des Aristoteles*. Mainz 1867, s. 134–138; por.: M. Maciejczak: *Brentano i Husserl...*, s. 39–40.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 42–43.

<sup>11</sup> Por.: A. Chrudzinski: *Epistemologia Franza Brentana*. W: „Idea”. *Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*. Red. M. Czarnańska, J. Kopania. T. 11. Białystok 1999, s. 65.

<sup>12</sup> M. Maciejczak: *Brentano i Husserl...*, s. 43.

<sup>13</sup> Ibidem.

nie odniesienie ich prawdziwości do czegoś realnego; są to te sądy, w których przedstawienie leżące u podstaw sądu ma realną zawartość; jest rzeczą jasną, że od trwania, powstawania i przemijania odnośnych realiów uzależniona jest prawdziwość sądu twierdzącego i – w odwrotnym sensie – prawdziwość sądu negatywnego”<sup>14</sup>. Lecz po bardziej wnikliwej analizie okaże się, że to tylko pozór rozwiązania; albowiem w swej psychologicznej teorii sądu Brentano utrzymuje, że „nie ma potrzeby, aby sąd miał jakiś inny przedmiot, różny od przedmiotu danego w przedstawieniu”<sup>15</sup>. Natomiast przedmiot przedstawienia ma charakter immanentny i istnieje tylko intencjonalnie<sup>16</sup>; w ten sposób – konkluduje Maciejczak – Brentano „przesądza, że intencja propozycjonalna również nie sięga przedmiotów transcendentnych. Sąd uznaje lub odrzuca to, co już dane w przedstawieniu – przypisuje istnienie względnie nieistnienie jego przedmiotowi, a skoro sąd nie ma własnego przedmiotu, to tym samym zadanie powiązania ze światem realnym staje się dla sądu niewykonalne. [...] W psychologicznej fazie poglądów Brentano nie dał odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób intencjonalne odniesienie sięga transcendentnego przedmiotu, jak łączy się świadomość i świat, akt i przedmiot. Zdecydował o tym arystotelesowski obraz poznania. Teoria Brentana [...] nie wyjaśnia, jak może istnieć rzeczywista relacja korespondencji między pewną klasą aktów, które nazwaliśmy aktami werydycznymi, a transcendentnymi przedmiotami. Jeśli przyjmuje się jej założenia, świadomość błędu, różnica między prawdą i złudzeniem, jest nieuchwytna”<sup>17</sup>. Czy w późnej, reistycznej fazie swych poglądów dał on oczekiwaną odpowiedź, a jeśli tak, to czy jest ona dla nas dostatecznie czytelna? Ten problem będzie przedmiotem końcowych partii niniejszego rozdziału.

Pomińmy już dalsze – nie mniej ciekawe, lecz już nie tak fundamentalnie ważne – analizy wykazujące arystotelesowską genezę innych charakterystycznych momentów stanowiska Brentana w „okresie psychologicznym”, mając świadomość, iż „również szereg pojęć kluczowych dla Brentanowskiej teorii, takich jak: empiryzm naukowej filozofii, proces poznania, przedmiot, intencjonalna inegzystencja, przedstawienie, relacja treść – przedmiot, jasność i pewność oraz główne kategorie ontologiczne wskazują na Arystotelesa jako źródło inspiracji Brentanowskiej myśli”<sup>18</sup>. Zarysowane wyżej „kłopoty z istnieniem” niech posłużą jako przykład wskazujący, że systematycznie narażające trudności w rozwiązywaniu podstawowych pytań filozoficznych oraz

<sup>14</sup> F. Brentano: *O pojęciu prawdy*. Przeł. J. Sidorek. W: „*Principia*”. *Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*. T. 18–19: *Percepcja – nazywanie – prawda*. Red. B. Borej-Hartman, J. Hartman, J. Rabus. Kraków 1997, s. 67.

<sup>15</sup> Por.: M. Maciejczak: *Brentano i Husserl...*, s. 44.

<sup>16</sup> Por.: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 131.

<sup>17</sup> M. Maciejczak: *Brentano i Husserl...*, s. 44–45.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 37–38.

stale się nasilające nieporozumienia i polemiki w środowisku filozofów i uczonych skłoniły Franza Brentana do poszukiwania alternatywnych rozwiązań opartych na innych, niż myśl Arystotelesa, źródłach inspiracji. Dlatego – jak zauważył Oskar Kraus – ewolucja poglądów wiedeńskiego nauczyciela naznaczona jest procesem nieubłaganego oddalania się od Arystotelesa i scholastyki<sup>19</sup>.

Pierwszym elementem arystotelizmu, który Brentano poddał gruntownej krytyce, była adekwacyjna koncepcja prawdy. Już w pochodzącym z 1899 roku tekście *Über den Begriff der Wahrheit* odrzucił ideę Arystotelesa, że „kto więc myśli o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone, mówi prawdę, natomiast głosi się fałsz, jeśli się myśli przeciwnie o tym stanie rzeczy”<sup>20</sup>. Zasadniczy powód był taki, że nie da się owej koncepcji zastosować do prostych sądów tetycznych (egzystencjalnych), które niczego nie łączą ani nie rozdzielają, tylko przyjmują bądź odrzucają swój przedmiot<sup>21</sup>. Ten zresztą fakt, to jest wyróżnienie klasy sądów tetycznych obok predykatywnych, uznał Kraus także za widomą oznakę zerwania z Arystotelesem. Kolejne argumenty, przytaczane przez autora pracy *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre* jako świadectwa odwrotu od inspiracji myślą klasyczną, są następujące: odróżnienie klasy przedstawień – jako odrębnego typu zjawisk psychicznych – od klasy sądów (do czego Brentano istotnie przywiązywał zasadniczą wagę); zdecydowane odrzucenie hylemorfistycznej nauki o duszy; rozwinięcie koncepcji *modi* przedstawień; rezygnacja (w fazie reistycznej, rzecz jasna) z tezy o intencjonalnej inegzystencji przedmiotu aktów psychicznych; zmiana koncepcji poznania, polegająca na wycofaniu się z przekonania, iż tym, co poznajemy, jest forma rzeczy; wreszcie – opracowanie idei logiki intensjonalnej, w wielu punktach istotnie różnej od sylogistyki Arystotelesa.

Przestawszy być – co niektórzy mu zarzucali – epigonem scholastyki, stał się w zamian Brentano inicjatorem reizmu<sup>22</sup>. Zawila, nie pozbawioną wahań i wątpliwości drogę ewolucji myśli tego jedynego w swym rodzaju filozofa przedstawimy w kolejnych fragmentach poświęconego mu rozdziału.

<sup>19</sup> Zob.: O. Kraus: *Franz Brentano...*, s. 6–7.

<sup>20</sup> Arystoteles: *Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1983, 1051 b3.

<sup>21</sup> Por.: A. Rojszczak: *Prawda i oczywistość w filozofii Franciszka Brentany*. W: „*Principia*”. *Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*. T. 8–9: *Filozofia austriacka*. Red. T. Lubowiecki, A. Rojszczak. Kraków 1994, s. 142–143.

<sup>22</sup> Por.: T. Kotarbiński: *Uwagi na temat reizmu*. „*Ruch Filozoficzny*” [Lwów] 1930–1931, T. 12, s. 10–11.



## Psychologia z empirycznego punktu widzenia

W roku 1874 ukazała się *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* – dzieło rozpoczynające nową epokę nie tylko w biografii intelektualnej Brentana, ale także, jak chce Oskar Kraus, we współczesnej myśli europejskiej<sup>23</sup>. Niewątpliwie jest to praca gruntownie przemyślana i niezwykle ważna w dorobku autora. Stanowi pierwszą w pełni samodzielną prezentację problematyki podstaw poznania i prawomocności jego wyników oraz dyskusję nad doбором metod zapewniających optymalny dostęp poznawczy do tego, co może i powinno być poznane.

Sam tytuł – nieco mylący dla dzisiejszego czytelnika – sugeruje, że mamy do czynienia z dziełem poruszającym kwestie z zakresu psychologii, czyli empirycznej nauki o zachowaniach i własnościach psychicznych człowieka. Jednak Franz Brentano chce, by psychologia, nie przestając być nauką, była zarazem czymś znacznie więcej: *he philosophia prote*.

Nie ma nic dziwnego w tym, że Brentano traktuje psychologię jako dziedzinę filozofii – w owych czasach było to naturalne i rozpowszechnione podejście. Nie był on również jedynym, który przyznawał psychologii szczególnie ważne miejsce wśród dyscyplin filozoficznych; takie stanowisko reprezentowali wszyscy, których nieco później w ślad za Edmundem Husserlem zaczęto nazywać psychologistami. Brentano nie był psychologistą w znaczeniu, jakie Husserl nadał temu słowu w pierwszym tomie swych *Logische Untersuchungen*<sup>24</sup>. Stanowisko autora *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* było konsekwencją przyjętych przezeń celów poznawczych. A cele te wykraczały daleko poza jakąkolwiek szczegółową problematykę tej czy innej nauki bądź dyscypliny filozoficznej. Chodziło mu o dotarcie do pierwotnych fundamentów wszelkiej możliwej wiedzy przy równoczesnym zachowaniu maksymalnego krytycyzmu wobec kolejno czynionych ustaleń.

---

<sup>23</sup> „Świat naukowy uświadomił sobie stopniowo, że to dzieło stworzyło nową epokę. Jego fundamentalne znaczenie oddziaływało nie tylko na badaczy, których kierunki poszukiwań bezpośrednio wpływały z Brentanowskiej inspiracji – jak Carl Stumpf, Anton Marty, Edmund Husserl, Franz Hillebrand, Alexius Meinong, Christian Ehrenfels, Alois Höfler, Twardowski i inni – lecz ważne jest także dla badań psychologicznych i teoriopoznawczych w szerszym sensie w ostatnich dziesięcioleciach” – napisał O. Kraus: *Vorwort des Herausgebers*. In: F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Mit ausführlicher Einleitung, Anmerkungen und Register*. Hrsg. O. Kraus. 1. Bd. Leipzig 1924, s. XI.

<sup>24</sup> Zob. uwagi o nietrafności przypisywania Brentanie stanowiska psychologistycznego w: M. Maciejczak: *Brentano i Husserl...*, s. 7–11.

Być może sam Brentano, pisząc swą fundamentalną pracę u progu 1874 roku, nie miał jeszcze w pełni precyzyjnej świadomości celu, do którego zmierzał, bo w *Słowie wstępnym* do pierwszego wydania szkicuje swój zamysł zaskakująco skromnie: „Nie ma ono [niniejsze dzieło – K.W.] być kompendium psychologii, chociaż dąży się w nim do jasności i dostępności także dla szerszego kręgu czytelników zainteresowanych badaniami filozoficznymi. Częstokroć poświęcam w nim niemało uwagi jednemu szczegółowemu pytaniu, i zależy mi nie tyle na wykończeniu konstrukcji, ile na położe ni u pew n y c h f u n d a m e n t ó w. [...] Nie tyle wielość i wszechstronność tez, ile jedność przekonań jest tym, czego najbardziej potrzebujemy w dziedzinie psychologicznej. Musimy tutaj starać się uzyskać [...] jądro powszechnie uznanej prawdy, na którym wkrótce potem, dzięki współdziałaniu wielu sił, od różnych stron zaczną osadzać się nowe kryształy. Na miejsce wielu psychologii musimy wprowadzić jedną psychologię. [...] Tak jednak, jak wcześniej przyjmowane poglądy wydadzą się nam jedynie utorowaniem drogi do teorii trafniejszej, tak samo to, co ja przedstawiam, nie może być naturalnie niczym więcej niż tylko nieśmiałym przygotowaniem do przyszłych, doskonałszych osiągnięć”<sup>25</sup>.

Pomimo stosunkowo skromnej zapowiedzi zawartość pracy ujawnia ogrom wysiłku włożonego w dotarcie do źródeł poznania i ugruntowanie jego podstaw. Brentano był człowiekiem dostatecznie starannie wykształconym i obeznanym z problematyką ówczesnych badań naukowych i poszukiwań filozoficznych, by wiedzieć, że ich najsłabszą stroną jest problem punktu wyjścia teorii oraz prawomocności zasad konstrukcji systemu. Autorowi omawianego dzieła nie mogły zaimponować propozycje filozoficzne, wychodzące ze środowiska „wtórnych i miernych propagatorów idealizmu niemieckiego”<sup>26</sup>, w których widział jedynie chaos nieprawdopodobnych hipotez i arbitralnych spekulacji<sup>27</sup>. Z rosnącą nieufnością, spowodowaną przeżytym kry-

<sup>25</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 3–6, *passim* [podkr. – K.W.].

<sup>26</sup> W. Galewicz: *Wstęp. Brentana anatomia życia psychicznego...*, s. XIV.

<sup>27</sup> W zakończeniu trzeciego rozdziału *I Księgi*, pisząc o niejasnościach podstawowych ustaleń współczesnej mu fizjologii, Brentano mimochodem ujawnia także swój krytyczny stosunek do ówczesnych poszukiwań metafizycznych: „Do tej pory istnieje w ogóle niewiele dowiedzionych faktów fizjologii, które mogłyby rzucić jakieś światło na zjawiska psychiczne. Gdy chodzi o wyjaśnianie praw ich następstwa, byłibyśmy zdani na najbardziej dowolne hipotezy; a gdyby zabrało się do tego wiele bystrzych głów, wnet ujrzelibyśmy takie same mnóstwo dziwnie potworzonych systemów i takie samo przeciwieństwo rozbieżnych poglądów, jakie dzisiaj ukazują nam dziedzina metafizyki”. F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 95. Nie tylko on zresztą; równie krytycznie, a nawet jeszcze bardziej bezlitośnie przedstawia słabość ówczesnej, schyłkowej fazy idealizmu niemieckiego, uprawianego przez epigonów Hegla i Schellinga, Friedrich A. Lange w książce *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. (1.–2. Bd. Iserlohn 1866), a także Alois Riehl w swym *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissen-*

zysem duchowym, spoglądał też na prace neoscholastyków. Z drugiej strony wyraźny sprzeciw budziła w nim niefrasobliwość twórców naukowych teorii, którzy zadowalali się w punkcie wyjścia zdroworozsądkowym modelem tak zwanego realizmu naiwnego lub w ogóle nie zadawali sobie trudu wyjaśniania ontologicznych podstaw własnych koncepcji. Największe nadzieje wiązał, podobnie zresztą jak większość nowocześnie myślących przedstawicieli niemieckojęzycznego środowiska akademickiego tamtych czasów, z młodą filozofią brytyjską. Prace Williama Hamiltona, Johna Stuarta Milla, Herberta Spencera, Henry'ego Sidgwicka i innych były w tym środowisku przyjmowane z życzliwą uwagą i żywo dyskutowane. W krótkim czasie po edycjach angielskich ukazywały się niemieckie przekłady dzieł tych autorów<sup>28</sup>. Franz Brentano prowadził ożywioną korespondencję z Millem; w czasie swej podróży po Europie po opuszczeniu wüzburgskiej katedry filozofii zamierzał się z nim spotkać, lecz nagła śmierć brytyjskiego myśliciela w 1873 roku udaremniła te plany.

Brentano nie był jednak bezkrytycznym zwolennikiem brytyjskiej *positive philosophy*. Traktował ją jako jeszcze jedno ważne źródło przemyśleń i inspiracji, wymagające jednak – tak jak i inne – samodzielnej weryfikacji. A podstawowym zarzutem, który kierował pod adresem filozofii brytyjskiej, było nadmierne zaufanie do wyników nauk biologicznych. Franz Brentano postanowił pójść nieco inną drogą.

Początek tej drogi wyznacza – nie do końca jeszcze utracone – pokrewieństwo duchowe z pierwszym mistrzem i przewodnikiem filozoficznych dociekań Brentana, Arystotelesem. Wywód w *Psychologii...* rozwija się w sposób, który można odczytać jako wierne podążanie za wskazówkami autora *Metafizyki* dotyczącymi poszukiwania mądrości.

Punktem wyjścia jest oczywiście doświadczenie: „Moje stanowisko w psychologii jest stanowiskiem empirycznym: źródłem wiedzy jest dla mnie tylko doświadczenie, aczkolwiek wraz z innymi dzieł przekonanie, że pewien idealny ogląd jest jak najbardziej do pogodzenia z takim stanowiskiem”<sup>29</sup>. Jednakże w rozdziale poświęconym rozważaniu metody Brentano formułuje

---

*schaft* (1. Bd. – Leipzig 1876; 2. Bd., 1. Teil – Leipzig 1879, 2. Bd., 2 Teil – Leipzig 1887). Nie wspomnę już o radykalnej krytyce idealistycznej filozofii, którą w tym samym czasie przeprowadzał Karol Marks i zwolennicy jego stylu myślenia.

<sup>28</sup> Szczególnie duży oddźwięk wywołał nowy niemiecki przekład *Systemu logiki* J.S. Milla. Książka ta była już wcześniej przetłumaczona na język niemiecki; dokonał tego w 1849 roku J. Schiel: *System der deduktiven und induktiven Logik: eine Darlegung der Prinzipien wissenschaftlichen Forschung, insbesondere der Naturwissenschaft* (Braunschweig 1849); jednak dopiero nowoczesny, krytyczny i opatrzone uwagami tłumacza przekład (*System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*. Hrsg. von T. Gomperz. Leipzig 1869) ożywił zainteresowania problematyką logiczno-metodologiczną i przyczynił się do rozpowszechnienia postawy psychologistycznej.

<sup>29</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 3.

następujące cele: „Zadaniem, za które psycholog musi się zabrać w pierwszej kolejności, jest ustalenie wspólnych właściwości wszystkich fenomenów psychicznych [...]. Do pierwszych i ogólnie ważnych badań będzie również należeć badanie dotyczące ostatecznych elementów psychicznych, z których powstają fenomeny bardziej złożone”; kolejnym podstawowym zadaniem jest ustalenie „najwyższych i najogólniejszych praw następstwa fenomenów psychicznych”<sup>30</sup>.

Kreowana przez Brentana psychologia ma zatem być wiedzą wychodzącą od doświadczenia i sięgającą po możliwie jak najbardziej ogólne i uniwersalne zasady i przyczyny. Czy nie wygląda to znajomo? Przypomnijmy, co pisał Arystoteles: „Wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wypływają u ludzi z doświadczenia. Doświadczenie bowiem stworzyło wiedzę [...]. Mądrość, jak wszyscy przyjmują, dotyczy pierwszych przyczyn i zasad. Sądzymy więc, że, po pierwsze, mędrzec [filozof] musi posiadać wiedzę możliwie o wszystkich rzeczach, mimo iż nie będzie posiadał wiedzy o każdej poszczególniej rzeczy. Po wtóre, mędrce jest ten, kto może poznać trudne rzeczy, niełatwe do poznania dla człowieka (wrażenia zmysłowe są wspólne wszystkim, dlatego są łatwe i nie są znamię mądrości). Po trzecie, ten jest mądrzejszy we wszystkich dziedzinach wiedzy, kto jest skrupulatniejszy [w badaniu] i zdolniejszy do nauczania o przyczynach. Spośród nauk zaś ta, która jest bardziej pożądana ze względu na nią samą i przez wzgląd na poznanie, jest w większym stopniu mądrością niż ta, która jest pożądana ze względu na jej wyniki, a nauka górująca nad innymi jest w większym stopniu mądrością niż nauka pomocnicza. [...] Musi to być wiedza poszukująca pierwszych zasad i przyczyn”<sup>31</sup>.

Zarazem jednak Brentanowski projekt dotarcia do pierwszych zasad jest kolejną w filozofii nowożytnej – po Kartezjuszu i Kancie – próbą refleksji ugruntowującej. Może być więc także rozpatrywany w kontekście późniejszych, dojrzałych i bardziej świadomie podjętych prób zmierzających w tym samym kierunku – prób podjętych w latach dwudziestych naszego stulecia przez Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Pozostaje niewątpliwie kwestią wartą szczegółowych badań, do jakiego stopnia wyraźny i ukierunkowujący wpływ na tych myślicieli wywarła refleksja ugruntowująca Brentana; z pewnością był to jeden z ważnych impulsów.

Brentano, podobnie jak ćwierć tysiąclecia przed nim René Descartes, poszukuje trwałego i pewnego fundamentu wszelkiego możliwego poznania. Z góry odrzuca możliwość ufundowania wiedzy na ustaleniach współczesnej mu metafizyki, której osiągnięcia wydają mu się wysoce wątpliwe, a zatem ani trwałe, ani pewne. Dogłębnie natomiast rozważa „pozytywny” punkt wyj-

<sup>30</sup> Ibidem, s. 64–68, *passim*.

<sup>31</sup> Arystoteles: *Metafizyka...*, Księga A, 981 a, 982 a–b, *passim*.

ścia, zbudowany na zasadzie zaufania do wyników nauk szczegółowych, o ile tylko są one dostatecznie dobrze uzasadnione na gruncie właściwych tym naukom metod i aksjomatów. Po przeanalizowaniu szeregu propozycji dochodzi jednak do wniosku, że jedyną rzeczywiście godną zaufania nauką o nadających się do zaakceptowania wynikach badań jest psychologia. Musi to być jednak psychologia krytyczna, zrekonstruowana od podstaw i ujednolicona metodologicznie. W najnowszych bowiem znanych Brentanie pracach, prezentujących wyniki badań i przemyśleń współczesnych mu uczonych w dziedzinie psychologicznej teorii umysłu i świadomości, dostrzega wiele niejasności, punktów spornych i niezgodności między ujęciami poszczególnych autorów. Dostrzega także niebezpieczną tendencję do wydawania pochopnych sądów i przedstawiania nieodpowiedzialnych spekulacji, intuicyjnych przypuszczeń oraz arbitralnych hipotez jako pełnowartościowych twierdzeń naukowych. Temu trzeba zdecydowanie położyć kres.

Wybór psychologii jako dyscypliny ugruntowującej wszelkie poznanie jest całkowicie zgodny z duchem czasu. Już Friedrich Eduard Beneke (1798–1854) w swej klasycznej pracy *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens* z 1820 roku wysunął tezę, że wszystkie gałęzie filozofii – metafizyka, epistemologia, logika, etyka i estetyka – powinny być ufundowane na psychologii rozumianej jako doświadczalna nauka o zjawiskach świadomości, ponieważ wszelkie treści filozoficzne dane są jedynie w aktach psychicznych<sup>32</sup>. Podobne tezy głosiło wielu współczesnych Brentanie myślicieli, między innymi John Stuart Mill, Christoph Sigwart (1830–1904), Wilhelm Wundt (1832–1920) czy Theodor Lipps (1851–1914)<sup>33</sup>.

Ze względu na swój fundamentalny charakter, psychologia jest usytuowana pomiędzy naukami przyrodniczymi a humanistycznymi (*zwischen Natur- und Geisteswissenschaften*), a jednym z najważniejszych jej zadań jest zintegrowanie empirycznego punktu widzenia z funkcją normotwórczą, dostarczającą absolutnie pierwszych podstaw naukom o apriorycznych prawach rozumu, takim jak logika, etyka i estetyka<sup>34</sup>. Psychologia ma także za zadanie integrować rozważania naukowe z filozoficznymi, a pomostem między nauką i filozofią jest jedność metody, zgodnie z głoszoną przez Brentana zasadą: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Por.: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia pierwszej połowy XIX wieku*. Red. G.F. Aleksandrow, B.E. Bychowski, M.B. Mitin, P.F. Judin. Część 2. Przeł. M. Sroka. Warszawa 1972, s. 507.

<sup>33</sup> Por.: J. Hoffmeister: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg 1955, s. 497–498.

<sup>34</sup> Zob.: E. Avé-Lallemant: *Die phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick*. In: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Hrsg. H.R. Sepp. Freiburg–München 1988, s. 65.

<sup>35</sup> Tak brzmiała jedna z tez habilitacyjnych, bronionych przez Brentana podczas kolokwium habilitacyjnego w 1866 roku w Würzburgu; por.: F. Brentano: *Ad Disputationem qua theses pro impetrando venia docendi*. Achaffenburg 1866.

Status poznawczy Brentanowskiej psychologii wyznacza specyfika jej dziedziny przedmiotowej oraz charakter stosowanej metody. Jako przedmiot formalny swej nauki określa Brentano dwie wyraźnie od siebie odgraniczone sfery zjawisk: pierwszy ich rodzaj to zjawiska psychiczne, do których zalicza trzy rozłączne grupy: przedstawienia (*Vorstellungen*), sądy (*Urteile*) oraz uczucia i wolę (*Gefühl und Willen*), czyli zjawiska miłości i nienawiści (*Phänomene der Liebe und des Hasses*), a drugą klasę tworzą zjawiska fizyczne, których przykładami są: barwa, dźwięk, woń, ciepło<sup>36</sup>.

W zależności od rodzaju stosowanej metody Brentano wyróżnia: psychologię opisową, czyli *psychognozę* (lub, według późniejszego określenia, psychologię fenomenologiczną), oraz eksperymentalno-indukcyjną *psychologię genetyczną*. Pierwsza z nich zajmuje się tym, co bezpośrednio dane z apodyktyczną oczywistością, to znaczy własnym życiem psychicznym podmiotu i składającymi się na nie aktami psychicznymi oraz elementarnymi składnikami tych aktów, „z których zbudowane są wszystkie zjawiska psychiczne jak słowa z liter”<sup>37</sup>. Druga „odkrywa ogólne prawa, wedle których zjawiska pojawiają się i nikną”<sup>38</sup>.

Pierwszym zadaniem, które stawia sobie autor *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, jest „uwyrażnienie tych dwóch nazw: fenomen fizyczny – fenomen psychiczny”<sup>39</sup>. Brentano wyjaśnia, że „co do rozgraniczenia obu tych dziedzin nie osiągnięto ani jednomyślności, ani pełnej jasności”, zatem „nie ma innej rady, jak tylko nieco dokładniej zająć się tą sprawą”<sup>40</sup>. Zarazem młody badacz ma świadomość, że nie potrafi podać dostatecznie precyzyjnej i wyczerpującej definicji owych dwóch pojęć; postanawia przeto „uwyżyć te pojęcia najpierw za pomocą przykładów”<sup>41</sup>. Istotnie, są to przykłady dostatecznie instruktywne, byśmy na ich podstawie mogli zrekonstruować pogląd autora na istotę różnicy pomiędzy nimi. „Przykłady fenomenów psychicznych dostarcza nam każde przedstawienie poprzez wrażenie lub wyobrażenie; a przez przedstawienie rozumiem tutaj nie to, co przedstawiane, lecz sam akt przedstawiania sobie. Do przykładów, o które mi chodzi, należy zatem słyszenie pewnego dźwięku, widzenie barwnego przedmiotu, odczuwanie ciepła lub zimna, jak też podobne stany wyobrażeniowe; tak samo jednak myślenie ogólnego pojęcia, o ile takie myślenie rzeczywiście występuje”<sup>42</sup>. Dalej następuje wyliczenie przykładów pozostałych klas zjawisk psychicznych; istotne jest dla nas wszakże wyeksponowanie różnicy między

<sup>36</sup> Zob.: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 114.

<sup>37</sup> O. Kraus: *Vorwort des Herausgebers...*, s. XVII.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 112.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 111–112.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>42</sup> Ibidem.

przedstawieniem jako aktem psychicznym a zjawiskiem fizycznym jako jednym z możliwych rodzajów treści takiego aktu.

Kontrastujące z powyższymi przykłady zjawisk fizycznych to: „[...] barwa, figura, krajobraz, które widzę; akord, który słyszę; ciepło, zimno, zapach, które odczuwam; jak również podobne twory, które jawią mi się w wyobraźni”. Akt spostrzegania jest zatem zjawiskiem psychicznym; to, co spostrzegane (w pewnego rodzaju aktach) – zjawiskiem fizycznym. Myliłby się jednak ten, kto by sądził na podstawie owego rozróżnienia, że Brentano utożsamia fenomen fizyczny z przedmiotem bądź obiektem w sensie czegoś realnie istniejącego. Wręcz przeciwnie; w kwestii istnienia autor *Psychologii...* wypowiada się w sposób dość zaskakujący: „[...] możemy powiedzieć, że fenomeny psychiczne są to jedyne fenomeny, którym poza istnieniem intencjonalnym przysługuje także istnienie rzeczywiste. Poznanie, radość, pożądanie istnieją rzeczywiście; barwa, dźwięk, ciepło – tylko fenomenalnie i intencjonalnie”<sup>43</sup>. „Nie mamy prawa sądzić, że [przedmioty spostrzeżeń zewnętrznych – K.W.] istnieją także rzeczywiście w tej postaci, jaką nam ukazują. Co więcej, da się wykazać, że nie istnieją poza nami. W przeciwieństwie do tego, co naprawdę i faktycznie istnieje, są one wyłącznie fenomenami”<sup>44</sup>.

Wypada oczywiście dodać, iż owo istnienie rzeczywiste, które przysługuje zjawiskom psychicznym, nie jest istnieniem substancjalnym; istnieją one tylko ze względu na podmiot, który jest ich sprawcą i zarazem obserwatorem, albowiem – wedle Brentana – spełnieniu każdego aktu psychicznego towarzyszy równoczesna świadomość jego zajścia<sup>45</sup>. Aby móc przyznać fenomenom psychicznym rzeczywiste istnienie, niepotrzebna jest zatem żadna ontologia mocniejsza niż immaterializm Berkeleyya, głoszący, że *esse est percipi*<sup>46</sup>. Dodajmy, iż

<sup>43</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>44</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>45</sup> „Nigdy nie występuje w nas fenomen psychiczny, którego sobie nie przedstawiamy”. (F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 198). Por. wcześniejsze wypowiedzi: „[...] wyrażenia »fenomeny psychiczne« lub »zjawiska psychiczne« [oznaczają] całkiem to samo, co psychiczne stany, procesy i zdarzenia, jakie prezentuje nam spostrzeżenie wewnętrzne” (ibidem, s. 17); „[...] co do ich istnienia posiadamy wręcz owo najjaśniejsze poznanie i ową najpełniejszą pewność, jakie czerpiemy z bezpośredniej oczywistości. Toteż nikt właściwie nie może wątpić, czy stan psychiczny, który sam w sobie spostrzega, istnieje i czy jest taki, jakim go spostrzega” (ibidem, s. 16).

<sup>46</sup> Tym bardziej, że Brentano *expressis verbis* prezentuje stanowisko antysubstancjalistyczne: „Jeżeli ktoś mówi, że nauki przyrodnicze są naukami o ciałach, a przez ciało rozumie substancję, która oddziałując na narządy zmysłowe, wytwarza przedstawienie fenomenów fizycznych, wówczas przyjmuje on, że u podłoża zjawisk zewnętrznych jako ich przyczyny leżą pewne substancje. A jeśli ktoś powiada, że psychologia jest nauką o duszy, mianem zaś duszy określa substancjalny nośnik stanów psychicznych, to tym samym wyraża przekonanie, że zjawiska psychiczne należy traktować jako własności pewnej substancji. Co jednak uprawnia do przyjmowania takich substancji? [...] Nie spostrzegamy istoty, której te zjawiska przysługiwałyby jako jej własności. Jest to fikcja, której w rzeczywistości nic nie odpowiada lub

ontologia ta nie prowadzi – wbrew zamiarom Brentana – do przyznania bytu zjawiskom fizycznym, gdyż te ostatnie nie są w ogóle przedmiotem percepcji w ścisłym sensie!<sup>47</sup>

Mamy tu więc na razie do czynienia ze stanowiskiem typowym dla panującego wówczas w środowiskach filozoficznych minimalizmu: podejście Brentana jest fenomenalistyczne, antysubstancjalistyczne i antymetafizyczne. Cóż, tak się przeważnie wtedy myślało o rzeczywistości. Gdzieś jednak, z godną szacunku uczciwością intelektualną, niemiecki myśliciel rozpatruje alternatywne rozwiązania.

Jednym z nich jest tak zwana hipoteza psychofizyczna, zgodnie z którą źródłem poznania są pewne realne zdarzenia i procesy w świecie zewnętrznym. Mają one charakter fizyczny, oddziałują na nasze narządy zmysłowe i poprzez nie wzbudzają określone reakcje w świadomości, przejawiające się w postaci stanów psychicznych. Oddziaływanie to jest możliwe dzięki temu, że narządy zmysłów i cały nasz organizm są w swych działaniach podporządkowane obiektywnym prawom fizjologii, które być może kiedyś w przyszłości da się precyzyjnie poznać i wyrazić w ścisłym języku fizyki, tym samym, którym opisywane są procesy zachodzące w świecie zewnętrznym. Jednak budowanie na tej hipotezie całościowego systemu wyjaśniania rzeczywistości jest – powiada Brentano – co najmniej przedwczesne. „Są to kuszące perspektywy – czytamy w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* – zwłaszcza w czasach, gdy nauki przyrodnicze cieszą się pełnym zaufaniem, a filozofia – niemalże żadnym. [...] Jakkolwiek mamy nadzieję i jak najgoręcej liczymy na to, że fizjologia mózgu osiągnie kiedyś ten poziom rozwoju, na którym

---

też, choćby nawet przysługiwało jej jakieś istnienie, w każdym razie nie mielibyśmy żadnego jej dowodu”. (F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 17–18).

Motywy tej ontologicznej ostrożności wyjaśniał Husserl w *Badaniach logicznych*, pisząc: „Chodziło o tak bardzo sporne ustalenie domeny psychologii empirycznej, zwłaszcza o wykazanie jej odrębnego uprawnienia wobec nauk o przyrodzie, poprzez wytyczenie właściwej jej dziedziny fenomenów. Stanowisko w teorii poznania, jakie z upodobaniem przypisywano psychologii jako fundamentalnej dyscyplinie filozoficznej, wymagało takiej definicji jej obiektów, która teoriopoznawczo byłaby możliwie mało wiążąca, a więc nie traktowałaby transcendentnych realności, zwłaszcza tak dyskusyjnych, jak dusza i ciało, jako przyjmowanych za oczywiste danych”. E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Cz. 2. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 269–270.

<sup>47</sup> „Gdy zatem chodzi o przedmioty tzw. spostrzeżenia zewnętrznego, nie mamy prawa sądzić, że istnieją one rzeczywiście w tej postaci, jaką nam ukazują. Co więcej, da się wykazać, że nie istnieją poza nami. W przeciwieństwie do tego, co naprawdę i faktycznie istnieje, są one wyłącznie fenomenami”. (F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 16). „[...] w przypadku fenomenów tak zwanego spostrzeżenia zewnętrznego także na drodze pośredniego uzasadnienia nie da się w żaden sposób wykazać ich prawdziwości i rzeczywistości [...]. Tak zwane spostrzeżenie zewnętrzne nie jest zatem, ściśle biorąc, spostrzeżeniem; a fenomeny psychiczne mogą być wobec tego określone jako jedyne, w odniesieniu do których możliwe jest spostrzeżenie we właściwym sensie”. (Ibidem, s. 130).



da się ją zastosować do wyjaśnienia najwyższych praw następstwa zjawisk psychicznych, to jednak sądzimy, [...] że ta godzina jeszcze nie nadeszła”<sup>48</sup>.

Zresztą, wypada dodać, iż nawet gdyby antropologia fizyczna była już w pełni dojrzałą i rozwiniętą nauką, i tak nie mogłaby zastąpić ani wyrugować psychologii fenomenologicznej. Nie da się bowiem zredukować fenomenów psychicznych oraz prawidłowości ich występowania w świadomości wyłącznie do procesów fizycznych tudzież mechanicznych praw przyczynowo-skutkowych. Zjawiska świadomości mają swą specyfikę, niewyraźną w terminologii zmatematyzowanego przyrodoznawstwa<sup>49</sup>. Dlatego trzeba badać zjawiska psychiczne metodami psychologii.

O ile fenomeny psychiczne okazały się nieredukowalne do zjawisk opisywanych przez nauki przyrodnicze, o tyle godną rozpatrzenia wydaje się Brentanie relacja odwrotna: czy to, co zazwyczaj nazywa się zjawiskami fizycznymi, nie jest przypadkiem fragmentem rzeczywistości należącym do obszaru kompetencji psychologii? Gdyby odpowiedź na to pytanie okazała się pozytywna, mielibyśmy wówczas do czynienia z klasycznym przypadkiem psychologizmu.

Źródłem tego zaskakującego przypuszczenia jest ustalenie, iż fenomeny fizyczne prezentują się we wrażeniach zmysłowych i wyobrażeniach, są zatem psychicznym rezultatem tego, co nazywa się (nie trafnie, jak sądzi Brentano) spostrzeżeniem zewnętrznym lub (trafnie) naocznością. Jednak przed redukcjonizmem psychologicznym ratuje autora ta sama ostrożność badawcza, ten sam antydogmatyzm, który ustrzegł go przed typowo pozytywistycznym fizykalizmem.

Nie możemy twierdzić, że zjawiska fizyczne mają podłoże wyłącznie subiektywne, tak samo jak nie możemy twierdzić, że są one całkowicie zdeterminowane przez obiektywne procesy zachodzące w zewnętrznym świecie. Na podstawie najdokładniejszego nawet badania samych skutków, to jest wrażeń, wyobrażeń i innych towarzyszących im zjawisk psychicznych, nie da się w sposób apodyktycznie pewny ustalić wszystkich przyczyn, wywołujących badane zjawiska, ani dokładnie zbadać rodzaju związków przyczynowych. Brentano uznaje za najbardziej prawdopodobne, że w grę wchodzi trzy rodzaje przyczyn: (1) realne procesy fizyczne, zachodzące w świecie zewnętrznym, (2) fizjologiczne funkcje zmysłów i innych organów w ludzkim ciele, (3) sfera działania autonomicznych praw pojawiania się i następstwa zjawisk psychicznych. Więcej jednak badanie naukowe nie jest w stanie osiągnąć. Wiadomo bowiem, że zewnętrzne przyczyny wywołujące w nas wrażenia nie są w jakikolwiek dający się sensownie określić sposób „podobne” do owych wrażeń.

---

<sup>48</sup> Ibidem, s. 71 i 94.

<sup>49</sup> Por. ibidem, s. 68–69.

Brentano jest przekonany, że zarówno proste utożsamianie przedmiotów naszych spostrzeżeń z przedmiotami transcendentnymi, czyli realnymi obiektami należącymi do świata zewnętrznego, jak i twierdzenie, iż są one „odbiciem”, „odpowiednikiem” czy „reprezentacją” odpowiednich obiektów, jest przypuszczeniem wiodącym do logicznej sprzeczności. Przedmioty spostrzeżeń to nic innego jak zjawiska<sup>50</sup>, którym przysługuje jedynie istnienie „w niewłaściwym sensie”, to znaczy intencjonalne i fenomenalne. Ale skoro fenomeny psychiczne istnieją także tylko immanentnie, jako składniki świadomości, to nasuwa się pytanie: czy w koncepcji Franza Brentana jest w ogóle miejsce dla bytu, który istnieje w sensie jak najbardziej właściwym i dosłownym; chciałoby się powiedzieć: w sensie arystotelesowskim (*tode ti*)?

Brentano nie odpowiada nigdzie wprost na to pytanie, lecz z kontekstu jego wypowiedzi o sposobach istnienia zjawisk można wywnioskować jednoznacznie, iż „pełnię istnienia” przypisuje on każdemu podmiotowi aktów psychicznych, rozumianemu jako byt psychofizyczny, wyposażony w biologiczny organizm i funkcjonującą regularnie świadomość (regularnie – to znaczy: wedle określonych, poznawalnych, intersubiektywnych reguł, których odnalezienie, zbadanie i objaśnienie jest podstawowym zadaniem psychologii genetycznej). Dzięki przyjętej i akceptowanej w omawianej pracy metodzie naukowej, której uprawnionymi elementami są także indukcja i analogia, prawomocność twierdzenia o istnieniu innych podmiotów, których życie psychiczne nie jest bezpośrednio dane badaczowi, nie stanowi problemu. Wnioskując przez analogię na podstawie obserwacji zewnętrznych objawów życia psychicznego, można przypisać ten sam sposób istnienia nie tylko innym ludziom, lecz także zwierzętom. Owszem, stanowisko solipsyzmu jest Brentanie znane i gotów jest przyznać mu logiczną spójność oraz niesprzeczność; twierdzi jednak, że hipoteza solipsystyczna nie da się pogodzić z trzeźwymi faktami doświadczenia.

Na gruncie psychologii empirycznej Brentana pozostaje jednak do rozważenia istotne pytanie – to samo, które Heinrich Rickert uznał za podstawowy problem filozofii transcendentalnej: co jest przedmiotem poznania, czyli innymi słowy – co właściwie poznajemy, kiedy poznajemy? Odpowiedź na to pytanie, zgodna z duchem systemu brentanowskiego, nie jest bynajmniej trywialna. Spróbujmy zatem poświęcić jej teraz nieco uwagi.

---

<sup>50</sup> „Widzieliśmy, jakiego to rodzaju poznanie jest w stanie osiągnąć badacz przyrody. Fenomeny [...], o których traktuje, nie są rzeczami, które naprawdę i rzeczywiście istnieją. Są to znaki czegoś rzeczywistego, co przez swoje oddziaływanie wytwarza ich przedstawienie. Ale w rezultacie tego nie są one wiernym obrazem tego rzeczywistego bytu i dają o nim tylko nader niedoskonałe pojęcie. [...] To, co naprawdę istnieje, samo w sobie nie staje się dla nas zjawiskiem, a to, co się nam zjawia, nie istnieje naprawdę. Prawdziwość fenomenów fizycznych jest, jak się ją nazywa, prawdziwością czysto względną”. Ibidem, s. 30.

## Nauka o *entia rationis*

Pojęcie przedmiotu w nauce Brentanowskiej wiąże się nierozzerwalnie ze zjawiskami psychicznymi. Cechą konstytutywną, definiującą ten rodzaj fenomenów, jest *Gegenstandshaben*, czy też – jak precyzuje Oskar Kraus w swym komentarzu – „Etwas-zum-Gegenstande-haben”<sup>51</sup>: posiadanie czegoś jako przedmiotu. „Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my [...] nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. Każde zjawisko psychiczne zawiera coś jako obiekt, chociaż nie każde w ten sam sposób. [...] Ta intencjonalna inegzystencja jest właściwa wyłącznie fenomenom psychicznym. Żaden fenomen fizyczny nie wykazuje czegoś podobnego. A zatem fenomeny psychiczne możemy zdefiniować jako fenomeny, które intencjonalnie zawierają w sobie pewien przedmiot” – wyjaśnia Brentano<sup>52</sup>.

W tym klasycznym już dziś cytacie pojawia się kilka spraw, które wypada podkreślić i skomentować.

Po pierwsze: w Brentanowskiej adaptacji scholastycznej teorii świadomości występuje średniowieczny termin „intencjonalność”, który w nadanym mu przez Brentana (lecz jeszcze nieco zmodyfikowanym) znaczeniu stanie się jednym z podstawowych wyróżników dwudziestowiecznej filozofii fenomenologicznej. Spór między poszczególnymi odgałęzieniami szeroko pojętej szkoły brentanowskiej toczyć się natomiast będzie o rzeczywisty status ontyczny przedmiotów intencjonalnych.

Sam Brentano – jak widać – przypisuje im w *Psychologii...* bardzo słabą postać istnienia. Alfred Kastil nazwie tę formę bytu „przypadłością przypadłości”<sup>53</sup>. Ten pogląd w dalszej twórczości Brentana ulegnie jednak zasadniczej rewizji wskutek dogłębnego przemyślenia pewnych jego konsekwencji – na tyle odległych, że nie dostrzeżonych jeszcze w momencie formułowania pierwotnego stanowiska.

Po drugie: jak wielokrotnie zwracali uwagę krytycy i komentatorzy koncepcji intencjonalnej inegzystencji, Brentano nie rozróżnia tu jeszcze treści i przedmiotu aktu psychicznego<sup>54</sup>. Te dwa pojęcia – treść i przedmiot – są

---

<sup>51</sup> O. Kraus: *Vorwort des Herausgebers...*, s. XIX.

<sup>52</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 126–127.

<sup>53</sup> Zob.: A. Kastil: *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*. München 1951, s. 117–118.

<sup>54</sup> To rozróżnienie pojawi się dopiero później, pod wpływem krytycznej recepcji ustaleń poczynionych przez uczniów Franza Brentana. Zob. jego wypowiedź na ten temat w: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 419.

w przytoczonym cytacie użyte jako synonimy. Pierwszym z uczniów Brentana, który zwrócił uwagę na konieczność precyzyjnego rozróżnienia własności przedmiotu i treści, był Kazimierz Twardowski; w ślad za nim myśl tę rozwijali między innymi Anton Marty, Alexius Meinong, Alois Höfler i Edmund Husserl<sup>55</sup>.

Jeśli więc mowa o przedmiocie w kontekście wczesnej nauki Franza Brentana, to chodzi zawsze o przedmiot czyjegoś aktu psychicznego. To znaczenie pojęcia „przedmiot” Kraus nazywa „synsemantycznym”<sup>56</sup>, mając na myśli tę własność semantyczną, którą w logice określa się mianem „relatywność nazwy”. Pojęcie synsemantyczne *resp.* nazwa relatywna nie ma samodzielnego znaczenia; ma sens tylko jako część wyrażenia złożonego, którego drugi element dookreśla właściwe znaczenie terminu<sup>57</sup>.

Podobnie jak pojęcie przedmiotu nie ma samodzielnego znaczenia, tak też oznaczany tym pojęciem przedmiot nie posiada samodzielnego istnienia; jest immanentnym składnikiem odnośnego aktu psychicznego. Przypomnijmy: akty psychiczne są częścią życia psychicznego osobników, obdarzonych ciałem i świadomością (lecz nie duszą, zastrzega się Brentano, jeśli dusza miałaby oznaczać substancjalny nośnik świadomości – w każdym razie nie da się dowieść istnienia substancji duchowej metodami psychologii<sup>58</sup>).

<sup>55</sup> Zob.: W. Baumgartner: *Act, Content and Object*. In: *The School of Franz Brentano*. Eds. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli. Dordrecht–Boston–London 1996, s. 235–260.

<sup>56</sup> O. Kraus: *Vorwort des Herausgebers...*, s. XX.

<sup>57</sup> O nazwach relatywnych zob.: K. Pasenkiewicz: *Logika ogólna*. Warszawa 1986, s. 14.

<sup>58</sup> Trzeba jednak odnotować, iż Brentano wypowiada się o duszy i jej istnieniu w sposób, który wydaje się niekonsekwentny. Porównajmy dwie kolejne wypowiedzi na ten temat. W pierwszym paragrafie pierwszego rozdziału pierwszej części *Psychologii z empirycznego punktu widzenia...*, (s. 10) czytamy: „Dusza w nowożytnym rozumieniu oznacza substancjalny nośnik przedstawień i innych własności, które tak jak przedstawienia są bezpośrednio spostrzegalne tylko w doświadczeniu wewnętrznym i którym przedstawienia służą za podstawę [...]. Także my używamy nazwy »dusza« w tym sensie. Dlatego też nic nie stoi na przeszkodzie temu, byśmy, pomimo odmiennego rozumienia, również dzisiaj określali pojęcie psychologii w tych samych słowach co niegdyś Arystoteles, mianowicie jako naukę o duszy”. Wszakże z następnej wypowiedzi można wywnioskować, że jednak coś stoi na przeszkodzie takiemu rozumieniu psychologii, albowiem Brentano pisze: „[...] jeśli ktoś powiada, że psychologia jest nauką o duszy, mianem duszy zaś określa substancjalny nośnik stanów psychicznych, to tym samym wyraża przekonanie, że zjawiska psychiczne należy traktować jako własności pewnej substancji. Co jednak uprawnia do przyjmowania takich substancji? Nie są one, jak się powiada, przedmiotem doświadczenia. Ani wrażenie, ani spostrzeżenie zewnętrzne nie ukazuje nam żadnej substancji. [...] Jest to fikcja, której nic w rzeczywistości nie odpowiada lub też, choćby nawet przysługiwało jej jakieś istnienie, w każdym razie nie mielibyśmy żadnego jego dowodu. W rezultacie nie jest ona [dusza – K.W.] oczywiście przedmiotem nauki. [...] Dusza nie istnieje, a w każdym razie nie istnieje dla nas; psychologia mimo to może i powinna istnieć; jednakże – jak paradoksalnie wyrażał się Albert Lange – jako psychologia bez duszy”. (Ibidem, s. 17–18). Trudno jednoznacznie ocenić, co oznacza współistnienie w ramach jednego tekstu owych dwóch – najwyraźniej wzajemnie sprzecznych – wypowiedzi.

Istnienia owych osobników, i to istnienia w sensie jak najbardziej właściwym, bez żadnych modyfikujących je określeń, Brentano nie kwestionuje. Jeśli jednak zapytamy o świat, w którym żyją owe osobniki, a który – zgodnie z narzucającą się każdemu przeciętnemu umysłowi oczywistością – powinien istnieć równie realnie i w takim samym *modus* istnienia, jak zamieszkujące go istoty, otrzymamy jedynie garść niezwykle ostrożnie sformułowanych hipotez. Owszem, istnieje pewna sfera bytowa, z której wywodzą się zewnętrzne przyczyny tych naszych stanów psychicznych, które biorą swój początek bądź z aktywności zmysłowej, bądź z innego rodzaju praktycznego kontaktu z rzeczywistością. Sferę tę badają nauki przyrodnicze na czele z fizyką, która posługuje się wyabstrahowanymi z doświadczenia pojęciami, takimi jak „atomy”, „cząsteczki”, „drgania”, „zderzenia”, „nacisk”<sup>59</sup>.

Na temat zadań nauk o przyrodzie Brentano wypowiada się następująco: „Naukowe zadanie przyrodoznawstwa można by z grubsza wyrazić w sposób następujący. Przyrodoznawstwo jest tą nauką, która stara się wyjaśnić następstwo fenomenów fizycznych przejawiających się w postaci normalnych i czystych (nie zakłócanych przez żadne szczególne stany i procesy psychiczne) wrażeń zmysłowych na gruncie hipotezy, zgodnie z którą nasze narządy zmysłowe podlegają oddziaływaniu ze strony świata, rozpościerającego się w trzech wymiarach analogicznych do przestrzeni i przebiegającego w jednym kierunku analogicznym do czasu. Nie informując o absolutnych własnościach tego świata, poprzestaje ono na tym, że przypisuje mu siły, które wywołują wrażenia i wywierają na siebie wzajemny wpływ w swoim działaniu, i ustala prawa współistnienia i następstwa tych sił. [...] Jeżeli te siły traktuje się jako obiekt [przyrodoznawstwa – K.W.],

---

dzi. Jednak wobec kategorięcznego tonu drugiej z nich, a także wobec rozbudowanej argumentacji na poparcie głoszonej w niej tezy, należy sądzić, iż takie właśnie – antysubstancjalne – jest oryginalne stanowisko Brentana w kwestii sposobu istnienia duszy.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 68. Trzeba przy tym pamiętać, że w owym czasie, gdy Brentano pisał swe dzieło, pojęcie atomu w fizyce i chemii miało charakter czysto abstrakcyjny, nie potwierdzony eksperymentalnie. Nie istniały bowiem jeszcze wówczas techniczne możliwości przeprowadzenia doświadczenia, które mogłoby jednoznacznie potwierdzić istnienie cząstek materii o tak małych rozmiarach i takich właściwościach, jakie fizyka teoretyczna i chemia molekularna przypisywały atomom. Por. w tej sprawie wypowiedź Mściława Wartenberga z roku 1902: „Czem byłaby dzisiejsza chemia bez teorii atomistycznej? Chemik, chcąc racjonalnie wytłumaczyć fakt, że tak zwane pierwiastki chemiczne łączą się w danych warunkach ze sobą w pewnej prawidłowej proporcji i tworzą związki chemiczne, nowe ciała o pewnych charakterystycznych fizykalnych własnościach, przyjmuje hipotetycznie istnienie atomów, sprowadzając do różnego stosunku ich powinowactwa i różnej formy ich konstelacji i ugrupowania owe związki i procesy chemiczne; rozwija teorię atomistyczną, chociaż każdy widzi, że teoria ta przekracza granice czystego doświadczenia, przyjmując istnienie i działanie czynnika, który za pomocą wrażeń zmysłowych absolutnie ująć się nie da i tylko na drodze myślowej konstrukcji określonym i poznanym być może”. (M. Wartenberg: *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*. Kraków 1902, s. 79).

jest to o tyle wygodne, że przedmiotem tej nauki okazuje się coś, co naprawdę i rzeczywiście istnieje”<sup>60</sup>.

Odnaleźliśmy zatem w tekście *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* dwie klasy obiektów, które „naprawdę i rzeczywiście istnieją”: żywe istoty zdolne do odbierania wrażeń oraz „siły wchodzące w skład świata, rozpościerającego się w czymś analogicznym do przestrzeni i przebiegającego w czymś analogicznym do czasu”. Lecz owe siły są obiektem badań przyrodoznawstwa, które nic nie wie o absolutnych własnościach rzeczywistego świata, ale jedynie przypisuje mu hipotetycznie pewne mierzalne i obliczalne parametry. Jakkolwiek Brentano zastrzega się bardzo energicznie, że to, co uznaje za zewnętrzne przyczyny zjawisk, nie ma nic wspólnego z Kantowską ideą *Ding an sich*, trudno się oprzeć wrażeniu, że te dwie koncepcje są sobie pod wieloma względami dość bliskie. O obiektach nauk przyrodniczych wiemy bowiem tylko tyle, że istnieją i oddziałują na nasze zmysły tudzież psychikę oraz że w naszych aktach poznawczych przypisujemy im pewne relatywne właściwości.

Istoty żywe natomiast, posiadające psychikę, są z kolei obiektem badań psychologii – nauki, kierującej się innymi zasadami i metodami niżli *Naturwissenschaften*<sup>61</sup>. Psychologia ma zasadniczą przewagę nad przyrodoznawstwem, ponieważ dysponuje bezpośrednim wglądem w swój przedmiot i ów wgląd zapewnia jej walor absolutnej prawdziwości<sup>62</sup>. Ponadto psycholog ma możliwość pośredniego nabywania wiedzy apodyktycznie pewnej i oczywiście o dodatkowym walorze ścisłej ogólności. Przedmiotem tej wiedzy są aprioryczne prawa, opisujące naturę zjawisk psychicznych oraz koniecznych związków pomiędzy nimi.

<sup>60</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 139–141, *passim*.

<sup>61</sup> „Kiedy więc postuluje się, żeby definiować psychologię jako naukę o zjawiskach psychicznych, to w tym postulatcie, jeśli ma on mieć rozumny sens, nie może chodzić o to, aby pod tym względem zrównać naukę zajmującą się psychiką z naukami przyrodniczymi” – podkreśla Brentano (*ibidem*, s. 16–17), argumentując w sposób następujący: „Gdy chodzi o przedmioty tzw. spostrzeżenia zewnętrznego, nie mamy prawa sądzić, że istnieją one także rzeczywiście w tej postaci, jaką nam ukazują. Co więcej, da się wykazać, że nie istnieją poza nami. W przeciwieństwie do tego, co naprawdę istnieje, są one wyłącznie fenomenami. Tego jednak, co powiedzieliśmy o przedmiotach doświadczenia zewnętrznego, nie da się powiedzieć o przedmiotach doświadczenia wewnętrznego. Gdy idzie o to drugie doświadczenie, nie tylko nikt nie pokazał, że biorąc dane w nim zjawiska za prawdę, wikałibyśmy się w sprzeczności, lecz co do ich istnienia posiadamy wręcz owo najjaśniejsze poznane i ową najpełniejszą pewność, jakie czerpiemy z bezpośredniej oczywistości”. (*Ibidem*, s. 16). Teza o uprzywilejowanej pozycji psychologii w stosunku do nauk przyrodniczych jest więc – jak widać – konsekwencją przyjmowanego tu przez autora fenomenalizmu epistemologicznego.

<sup>62</sup> „Fenomeny spostrzeżenia wewnętrznego [...] są prawdziwe same w sobie. Oczywiście, z jaką je spostrzegamy, świadczy o tym, że jakimi się nam jawią, takie też są w rzeczywistości. Któż by zatem nie przyznał, że pod tym względem psychologia ma wielką przewagę nad przyrodoznawstwem?” *Ibidem*, s. 30–31.

Wynika z tego, że Brentano, podobnie jak Hume<sup>63</sup>, rozróżnia dwa rodzaje poznania: poznanie pewne i apodyktyczne, oparte na oczywistości bądź to bezpośredniego wglądu w swój przedmiot, bądź też – niezawodnych metod wnioskowania, oraz poznanie prawdopodobne, hipotetyczne, którym objęta jest cała sfera zjawisk fizycznych, tworzących w naszym umyśle jedynie przybliżony i tylko względnie adekwatny obraz świata zewnętrznego. Pierwszym rodzajem poznania objęte są jedynie treści psychiczne i reguły ich współistnienia; wiedza o przedmiotach świata zewnętrznego podlega natomiast nieustannej krytyce i modyfikacji. Przedmiotem poznania w ścisłym sensie może być zatem jedynie przedmiot intencjonalny, istniejący jako składnik aktu psychicznego.

## Zwrot w poglądach na status przedmiotu

### Teoria sądu

Złożoność problematyki istnienia ujawniła się w pełni dopiero wówczas, gdy Brentano zajął się opracowaniem teorii sądów. Jak widzieliśmy, dokonana w *Psychologii...* analiza struktury i zawartości zjawisk psychicznych pierwszego typu, to znaczy przedstawięń, doprowadziła Brentana do fenomenalizmu. Dopiero postawienie pytania, co jest przedmiotem sądu, wyprowadza poza fenomenalizm.

Bezpośredni powód owego zwrotu w myśleniu o przedmiocie poznania wiąże się z faktem, iż Brentano postawił sobie zadanie takiego opracowania logicznej teorii sądów, by pozostała ona w pełnej zgodności z wcześniej przez niego opracowaną koncepcją zjawisk psychicznych. Okazuje się bowiem niemal natychmiast, że powszechnie panujący wówczas w logice pogląd, iż podstawową funkcją sądu jest łączenie lub rozdzielanie pojęć w celu orzeczenia, czy obiekt występujący w sądzie jako jego podmiot (gramatyczny *resp.* logiczny) ma określone własności bądź też czy pomiędzy dwoma lub więcej obiektami zachodzą określone relacje, nie da się koherentnie uzgodnić z Brentanowską definicją zjawisk psychicznych. Toteż na pierwszy plan w nowo tworzonej teorii sądów wysunęły się zagadnienia wymagające nowych rozwiązań,

---

<sup>63</sup> Na nieprzypadkowy charakter związku między doktryną Brentana i Hume'owskim „ograniczonym sceptycyzmem” zwraca uwagę A. Kastil: *Die Philosophie Franz Brentanos...*, s. 216–218.

zgodnych z dotychczasowymi ustaleniami na temat klasyfikacji fenomenów psychicznych.

Pierwsze z nich wiązało się z pytaniem o przedmiot sądu. Skoro posiadanie przedmiotu intencjonalnego jest warunkiem koniecznym tego, by badany fakt można było zaliczyć do klasy zjawisk psychicznych<sup>64</sup>, to należałoby możliwie jak najogólniej określić rodzaj związku między sądem (jako zjawiskiem psychicznym szczególnego rodzaju) i jego przedmiotem.

Zagadnienie to wymagało nowatorskiego podejścia między innymi ze względu na fakt, że tradycyjna logiczna teoria sądów syntetycznych utrzymywała, iż polegają one na zestawieniu w jednym sądzie dwóch lub więcej przedmiotów i ich właściwości. Brentano natomiast nie był skłonny zaakceptować teorii, w myśl której jeden fenomen psychiczny miałby jednocześnie kilka różnych przedmiotów<sup>65</sup>.

Druga kwestia łączyła się z warunkami określania prawdziwości sądu (kryterium prawdy). Niezręcznie byłoby rozważać oceny prawdziwości sądów jako odrębną klasę twierdzeń, gdyż musiałyby one być sądami o sądach, z czym wiązałyby się niewygodna dla Brentana okoliczność, że przedmiotami takich sądów byłyby inne sądy. Prowadziło to w najlepszym razie do sporych komplikacji, jeśli nie wręcz do podważenia definicji zjawisk psychicznych. Toteż Brentano wołał przyjąć, że każdy sąd zawiera w sobie ocenę własnej prawdziwości.

Kolejny problem wyłonił się przy rozpatrywaniu sądów negatywnych w kontekście korespondencyjnej teorii prawdy. W toku badań nad apriorycznymi prawami następstwa zjawisk psychicznych okazało się, że niezwykle ważną rolę odgrywają twierdzenia ogólnoprzeczące, na przykład „nie istnieją przedstawienia pozbawione *modi* czasowych” lub „żadne odniesienie emocjonalne nie zachodzi bez towarzyszącego mu przedstawienia przedmiotu”<sup>66</sup>. Otóż w odniesieniu do tego rodzaju sądów pojawia się następująca trudność: jeśli prawdziwość sądu polegać by miała na *adaequatio intellectus et rei*, to z jaką rzeczą miałby być adekwatny sąd, który zaprzecza istnieniu pewnej rzeczy?

W efekcie, po rozpatrzeniu wszystkich nasuwających się wątpliwości, Brentano doszedł do wniosku, że każdy sąd, niezależnie od formy, w jakiej

<sup>64</sup> „Fenomeny psychiczne niczym nie odróżniają się od wszelkich fenomenów fizycznych tak wyraźnie jak tym, że coś zawiera się w nich jako ich przedmiot. Toteż jest rzeczą zupełnie naturalną, że najgłębsze różnice w sposobie, w jaki coś stanowi ich przedmiot, tworząc zarazem najważniejsze różnice między klasami samych tych fenomenów [...] najrozmaitsze argumenty skłaniają nas do tego, aby również przy naszym podstawowym podziale posłużyć się taką samą zasadą” – wyjaśnia Brentano w rozdziale *Podział czynności psychicznych na przedstawienia, sądy oraz fenomeny miłości i nienawiści* w: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 289–290.

<sup>65</sup> Por.: ibidem, s. 306–308.

<sup>66</sup> Por.: O. Kraus: *Franz Brentano...*, s. 59.



został wydany przez podmiot odnośnego aktu psychicznego, jest logicznie sprowadzalny do pewnej postaci kanonicznej, nadbudowanej na pierwotnym akcie przedstawienia przedmiotu. Innymi słowy: ilekroć sądzę  $S$  (gdzie  $S$  jest faktycznie przeze mnie pomyślanym sądem, to znaczy bezpośrednim wytworem aktualnie wykonywanej czynności sądenia), tylekroć (na ogół pośrednio) mam na myśli  $T(S)$ , gdzie  $T(S)$  to sąd tetyczny, odpowiadający pomyślanemu  $S$ . Owa postać kanoniczna –  $T(S)$  – to sąd egzystencjalny, stwierdzający istnienie lub przeczący istnieniu przedmiotu, danego w towarzyszącym sądowi przedstawieniu<sup>67</sup>. Na przykład sąd predykatywny, przypisujący przedmiotowi  $P$  własności  $Q_1, \dots, Q_n$  (*Słońce jest rozżarzoną kulą gazu, w której nieustannie zachodzą reakcje egzotermiczne*) przekształca się w postać kanoniczną sądu egzystencjalnego, stwierdzającego istnienie przedmiotu  $P$  o własnościach  $Q_1, \dots, Q_n$  (*istnieje rozżarzone, kuliste, zbudowane z gazu Słońce, w którym nieustannie zachodzą reakcje egzotermiczne*).

Niestety, taka koncepcja sądu pociąga za sobą parę nieprzyjemnych konsekwencji. Jedną z nich jest konieczność odrzucenia korespondencyjnej teorii prawdziwości. Mogłaby ona pozostać w mocy jedynie wówczas, gdybyśmy w istotny sposób poszerzyli zakres pojęcia *res*, obejmując nim także stany rzeczy (*Sachverhalt*), polegające między innymi na istnieniu bądź nieistnieniu pewnej rzeczy. Brentano istotnie rozważał tego rodzaju ideę; ostatecznie jednak doszedł do wniosku, że prowadzi ona do nazbyt dziwacznych, wręcz absurdalnych konsekwencji. Rozpatrywanie bowiem stanów rzeczy jako korespondencyjnych odpowiedników treści sądów prowadzi do radykalnego naruszenia zasady brzytwy Ockhama. Jeśli powodem prawdziwości sądu „kruk jest czarny” jest stan rzeczy {istnienie czarnych kruków}, to wraz z tym stanem rzeczy współzachodzi także stan rzeczy {nieistnienie nieczarnych kruków}, a także {istnienie istnienia czarnych kruków}, {nieistnienie istnienia nieczarnych kruków}... i *da capo al fine*<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> „Można bowiem jak najwyraźniej pokazać, że każde zdanie kategoryczne bez jakiegokolwiek zmiany sensu da się przełożyć na zdanie egzystencjalne” – zapewnia Brentano (*Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 314), a po rozważeniu szeregu argumentów za tym stanowiskiem dodaje jako konkluzję tezę jeszcze ogólniejszą: „Sprowadzalność wszystkich zdań kategorycznych, a nawet wszelkich w ogóle zdań wyrażających pewien sąd, do zdań egzystencjalnych nie ulega zatem wątpliwości”. Ibidem, s. 318.

<sup>68</sup> Por.: A. Chrudziński: *Brentano i Meinong. Między obiektywistyczną a epistemiczną teorią prawdy*. „Principia” 1999, T. 24–25, s. 228–229. Zob. także wypowiedź Brentana w *Dodatku IX* do drugiego wydania *Psychologii z empirycznego punktu widzenia...*: „Doszlibyśmy do najniedorzeczniejszych konsekwencji, nie rozumiejąc [...] Arystotelesowskiej teorii i biorąc owe fikcje za coś, co istnieje we właściwym sensie. W takim wypadku poza pewnym jabłkiem istniałoby także istnienie jabłka, nieistnienie nieistnienia jabłka, istnienie nieistnienia nieistnienia jabłka itd. *in infinitum*, a nieskończone konsekwencje pomnażałyby się nieskończoną ilość razy”. Ibidem, s. 420.

Drugą konsekwencją poważnie utrudniającą praktyczne zastosowania Brentanowskiej teorii sądów jest jej intensjonalność. Funkcja  $T: S \rightarrow T(S)$  jest formalnie niedefiniowalna. Nie da się podać ogólnej reguły przekształcania sądów  $S$  – faktycznie wydanych – w postać kanoniczną sądów tetycznych  $T(S)$ . W każdym konkretnym przypadku, gdy podmiot formułuje sąd  $S$  w postaci sądu syntetycznego<sup>69</sup>, trzeba osobno dobierać  $T(S)$  do  $S$ , opierając się przy tym na wiedzy pozalogicznej; a sądząc z przykładów, którymi sam Brentano ilustruje wykład swej koncepcji, dopuszczalne jest powoływanie się na wiedzę potoczną o charakterze zdroworozsądkowym. Stanowi to poważny mankament omawianej teorii.

W miarę upływu czasu Brentano napotykał coraz to nowe trudności związane ze swą teorią sądów. Wymuszało to na nim kolejne modyfikacje wcześniej głoszonych przekonań, dostarczając jednak zarazem bardzo ciekawych obserwacji dotyczących natury związku pomiędzy świadomością i sferą jej przedmiotowych korelatów.

## Zwrot w poglądach Franza Brentana w świetle komentarzy krytycznych

Na podstawie drobiazgowo przeprowadzonych badań tekstów publikowanych, a także rękopisów i listów badacze twórczości Brentana doszli do wniosku, że pomiędzy rokiem 1901 a 1905 dokonał on zasadniczego prze-wartościowania swych dotychczasowych poglądów.

Wczesne interpretacje – powstające głównie w latach międzywojennych – wiązały ów zwrot przede wszystkim z wycofaniem się Brentana z teorii *entia rationis* przypisującej istnienie przedmiotom mentalnym, intencjonalnie inegzystującym (według terminologii Brentanowskiej) w obrębie aktów psychicznych spełnianych przez żyjące, obdarzone świadomością istoty *alias* podmioty psychofizyczne. W to miejsce zaczęła się rozwijać nowa koncepcja, nazywana reizmem, a wyrażająca się w takich na przykład sformułowaniach: „Ktokolwiek myśli, musi mieć za przedmiot coś realnego, i to w jednym i tym samym sensie tego słowa”<sup>70</sup>; „Wszelkie nasze myślenie posiada tę właściwość, że ma za przedmiot coś realnego”<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Termin „sąd syntetyczny” oznacza tutaj tyle, co „sąd podmiotowo-orzecznikowy”, czyli taki, który stwierdza „połączenie albo oddzielenie przedstawianych cech” przypisywanych jednemu lub więcej przedmiotom – por. *ibidem*, s. 306.

<sup>70</sup> F. Brentano: *O przedmiotach myślenia*. Tekst podyktowany 22 lutego 1915. W: *Idem: Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 474.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 477.

Jednym z zasadniczych powodów, dla których międzywojenni historycy filozofii przypisują tej właśnie zmianie podstawową rangę w przekształceniu stanowiska filozoficznego Brentana, jest następująca jego wypowiedź (zamieszczona we wstępie do drugiego wydania *Psychologii...* z 1911 roku): „Od czasu ukazania się mojej książki upłynęło ponad 30 lat. Moje nowe badania w zasadzie utrzymały w mocy głoszone przeze mnie wówczas poglądy, lecz w tym czy innym ważnym punkcie skłoniły mnie do ich rozwinięcia czy też korygującej je, przynajmniej moim zdaniem, modyfikacji. [...] Jedną z najważniejszych innowacji jest ta, że obecnie nie jestem już zdania, aby odniesienie psychiczne kiedykolwiek miało mieć za przedmiot co innego niż pewien obiekt realny”<sup>72</sup>.

Pierwszym badaczem, który wystąpił z propozycją owej periodyzacji i interpretacji zwrotu w myśli Brentana, był Oskar Kraus. Jego koncepcję przejęli i rozwinęli inni znawcy filozofii szkoły brentanowskiej – zwłaszcza ci, którzy wywodzili się z kręgów praskiego Brentano-Gesellschaft. Było to stowarzyszenie filozoficzne założone w 1931 roku przez Tomaša G. Masaryka przy uniwersytecie praskim. Działalność i zapatrywanie tej grupy pozostawały początkowo pod przemożnym wpływem poglądów Antona Marty’ego, Carla Stumpfa i Christiana Ehrenfelsa (spośród nich dwaj pierwsi byli bezpośrednimi uczniami Brentana jeszcze z czasów jego działalności dydaktycznej na uniwersytecie w Würzburgu; Ehrenfels kształcił się w Wiedniu, a doktoryzował w Grazu pod kierunkiem A. Meinonga). Z pełną aprobatą do ustaleń Krausa odnieśli się w swych pracach badawczych zwłaszcza Alfred Kastil i Franziska Mayer-Hillebrand, którzy wspólnie przygotowali i opublikowali krytyczną edycję dzieł mistrza z Aschaffenburga<sup>73</sup>. Ta grupa brentanistów, związanych z ośrodkiem praskim, przypisała sobie miano „ortodoksyjnej szkoły brentanowskiej”, a wszelkie próby innego niż ich własne odczytania sensu poglądów mistrza okrzyknęła jako „heterodoksję”<sup>74</sup>.

Za symboliczne określenie sensu owej przemiany można uznać tytuł, jakim wydawcy opatrzyli wybór dzieł Brentana, ukazujący w przekroju historycznym proces ewolucji jego poglądów. Praca ta, która ukazała się w roku 1966 (pod redakcją F. Mayer-Hillebrand), nosi w swej warstwie redakcyjnej (zob. przypis 77) wyraźne znamiona przynależności do „szkoły ortodoksów”, a jej tytuł brzmi: *Die Abkehr vom Nichtrealen*<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 259–260; podkr. – K.W.

<sup>73</sup> Dalsze informacje o Brentano-Gesellschaft zob.: A. Kastil: *Die Philosophie Franz Brentanos...*, s. 7–10, oraz J. Zumr: *Vorwort*. In: T.G. Masaryk und die Brentano-Schule. Hrsg. J. Zumr, T. Binder. Praha–Graz 1992, s. 7–10.

<sup>74</sup> Por.: *The School of Franz Brentano...*, Introduction, s. 6.

<sup>75</sup> Por.: F. Brentano: *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Hrsg. von F. Mayer-Hillebrand. Bern 1966; 2 Aufl. – Hamburg 1977.

W świetle nowszego, krytycznego (czyli, według cytowanych wyżej autorów, „heterodoksyjnego”) odczytania spuścizny Brentana – włącznie z dotychczas niepublikowanymi manuskryptami, przechowywanymi w Archiwum Brentanowskim w Würzburgu – sprawa „zwrotu” w jego poglądach przedstawia się nieco inaczej. Dziś eksponuje się bardziej fakt, że nie była to nagła i radykalna konwersja, lecz stopniowa ewolucja myśli. Twierdzi się także, iż radykalizacja stanowiska ontologicznego – zawężenie pojęcia bytu do jednego tylko rodzaju (*das Reale*) – to nie tyle początek nowej fazy w filozofii Brentana, ile raczej jedna z konsekwencji stale się dokonujących przemian w jego myśleniu.

Godną wyeksponowania cechą filozoficznych poszukiwań Brentana była zawsze nienaganna uczciwość intelektualna, wyrażająca się w stałej gotowości do rewizji własnych poglądów i zmierzenia się z wszystkimi trudnościami, wynikającymi z przyjęcia określonego, nowatorskiego stanowiska. Brentano całe życie wytrwale szukał najbardziej zadowalających rozwiązań nurtujących go problemów. Równocześnie stale towarzyszyła mu świadomość, że kolejno rozpatrywane przezeń propozycje nie są wolne od niejasności i wieloznaczności, często prowadzą do nieusuwalnych trudności, aporii, a nawet jawnego absurdu. Dotyczy to również przyjmowanej przez niego wiele lat liberalnej ontologii, która dopuszczała z jednej strony istnienie irrealiów, a z drugiej strony pozwalała na rozpatrywanie zagadnienia przedmiotów realnych, lecz nieistniejących<sup>76</sup>.

Być może właśnie owa bezkompromisowa uczciwość i rzetelność w krytyce zarówno własnych rozwiązań, jak i propozycji padających ze strony uczniów (zwłaszcza tych najbardziej cenionych) stanowi magnes, wciąż przyciągający nowych badaczy zainteresowanych twórczością szkoły brentanowskiej. W ostatnich paru dziesiątkach lat powstało wiele ciekawych propozycji całościowego spojrzenia na dorobek Franza Brentana. Propozycje te wyraźnie się dystansują od – może istotnie nazbyt apologetycznych, a zarazem jednostronnych – interpretacji Krausa i Kastila oraz pochodnych od nich<sup>77</sup>.

Do młodszych generacji brentanologów, których prace rzucają nowe światło na badaną problematykę, zaliczyć wypada przede wszystkim następujące osoby: Rudolfa Hallera, Rodericka Chisholma, Petera Simonsa, Lilianę Alber-

<sup>76</sup> Szczegółowe omówienie owej koncepcji ontologicznej zawiera artykuł A. Chrudzimskiego: *Brentano i Meinong...*, s. 223–248.

<sup>77</sup> Szkodliwy dla rzetelności naukowej nadmiar bezkrytycznego pietyzmu dla uwielbianego mistrza ze strony środowiska „ortodoksów” piętnuje np. Liliana Albertazzi, pisząc: „[...] znaczna część pośmiertnie wydanych pod nazwiskiem Brentana dzieł była skomponowana, uporządkowana lub nawet napisana przez jego uczniów przy użyciu metod – mówiąc bardzo łagodnie – dalekich od filologicznej poprawności”. (*Introduction*. In: *The School of Franz Brentano...*, s. 4). W pewnym stopniu (choć, na szczęście, nie aż tak drastycznie) Brentano podzielił więc los Fryderyka Nietzschego: najgorzej obeszlę z nim ci, którzy najbardziej go uwielbiali.

tazzi, Roberta Poliego, Jana Szrednickiego, a z autorów tworzących w Polsce – Włodzimierza Galewicza, Arkadiusza Chrudzimskiego i przedwcześnie tragicznie zmarłego Artura Rojszczaka<sup>78</sup>. Ze względu na interesujący nas problem – stosunek Brentana do realizmu ontologicznego oraz status przedmiotów poznania – najważniejsze wydają się dwa spośród zagadnień, poruszanych w pracach wymienionych autorów. Zagadnienia te wiążą się z ustaleniem genezy Brentanowskiego reizmu.

Opierając się na przywołanych interpretacjach (szczególnie na wynikach badań A. Chrudzimskiego i J. Szrednickiego), chcę pokazać, że przewartościowanie stanowiska ontologicznego to zaledwie fragment i jedna z konsekwencji – nie jedyna, a może nawet nie najważniejsza w perspektywie historycznej wagi dokonań Brentana – ewolucji jego poglądów. Ewolucja ta objęła znacznie szerszy zakres problemowy i doprowadziła do sformułowania niezwykle śmiałych hipotez. W niektórych swych aspektach przekraczały one zdecydowanie horyzont ówczesnie panujących przekonań na temat natury związków między myślą, językiem i rzeczywistością.

Pierwsze zagadnienie to kwestia porzucenia modelu języka jako systemu reprezentacji struktury rzeczywistości, czyli swego rodzaju lingwistycznej mapy świata. Drugie związane jest z odejściem od klasycznego ujęcia idei prawdziwości sądów, pojmowanej w myśl formuły *adaequatio intellectus et rei*. Brentano zastąpił je podejściem opartym na kartezjańskiej idei oczywistości; to podejście Chrudzimski określa jako „epistemiczną teorię prawdy”<sup>79</sup>.

## Między fenomenalizmem a reizmem

Spośród wszystkich rozpatrywanych przez Brentana poglądów, teorii i stanowisk jedno miało dlań – jak się wydaje – znaczenie szczególne. Temu jednemu bowiem pozostał on wierny całe życie, niezależnie od wszystkich zmian i autopoprawek, jakim podlegały pozostałe jego przekonania. Owym nienaruszalnym trzonem jego koncepcji jest dokonana przezeń nowa klasyfikacja zjawisk psychicznych, rozróżniająca trzy rozłączne klasy: przedstawienia, sądy oraz fenomeny miłości i nienawiści, wraz z podstawowym twierdzeniem tej teorii, że cechą konstytutywną wszystkich aktów świadomości stanowi intencjonalne odniesienie do przedmiotu. Jakkolwiek interpretacja tej tezy ulegała kilkakrotnie dość istotnym przekształceniom, to jednak samo

---

<sup>78</sup> Najważniejsze prace tych autorów zostały umieszczone w *Bibliografii*.

<sup>79</sup> Zob.: A. Ch r u d z i m s k i: *Brentano i Meinong...*, s. 239–240.

twierdzenie pozostało prawomocne. Co więcej, wewnętrzna struktura dynamicznego systemu myślowego Brentana wskazuje wyraźnie na fakt, iż właśnie głębokie i niezachwiane przekonanie o fundamentalnym charakterze owej teorii zjawisk psychicznych wyznacza kierunki poszukiwania nowych rozwiązań i wpływa na sposoby podejścia do kolejno się wyłaniających trudności teoretycznych.

## Dwie interpretacje teorii intencjonalności

Jak zauważa Włodzimierz Galewicz, w okresie wiedeńskim Brentanowska teoria intencjonalności była jeszcze uformowana na tyle nieprecyzyjnie, że podatna jest na dwie odmienne interpretacje. Wynika to – twierdzi autor wstępu do polskiego wydania *Psychologii...* – z istnienia wewnętrznego konfliktu w poglądach samego Brentana. Z jednej bowiem strony zdradzał on wyraźną skłonność do akceptacji stanowiska immanentystycznego, będącego w jego przypadku czymś pośrednim między idealizmem immanentnym Georga Berkeleya a krytycznym immanentyzmem Wilhelma Schuppego, choć z wyłączeniem elementów wiodących do solipsyzmu. Z drugiej strony zaś usiłował – lecz sądząc ze skutków, nie całkiem konsekwentnie – przezwyciężyć ową skłonność tak, by można było sensownie mówić o poznawaniu faktów i przedmiotów transcendentnych wobec świadomości<sup>80</sup>.

Zgodnie z interpretacją immanentystyczną – do której upoważniają dość liczne sformułowania zawarte w *Psychologii...* – przedmiot każdego aktu psychicznego jest w owym akcie immanentnie zawarty. Może mu zatem przysługiwać jedynie istnienie niesamodzielne, udzielone na mocy faktu spełnienia przez podmiot określonej czynności psychicznej. Równocześnie nie ma mowy o tym, by jakikolwiek przedmiot transcendentny, należący do świata zewnętrznego w stosunku do poznającej świadomości, mógł stać się przedmiotem przedstawienia (bądź też innego rodzaju zjawiska psychicznego). Wszakże da się wskazać takie wypowiedzi Brentana, które dopuszczają wielość możliwych sposobów istnienia (Galewicz nazywa ów pogląd „plurali-

---

<sup>80</sup> Por.: W. Galewicz: *Wstęp*. W: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. XLIX. Pewną niekonsekwencję w poglądach Brentana na możliwość poznania realnego bytu w okresie psychologicznym zauważa także Marek Maciejczak, pisząc: „Widzimy pewne wahanie wobec pytania, w jaki sposób intencjonalne odniesienie sięga transcendentnego przedmiotu. Z jednej strony Brentano odrywa intencjonalność od świata zewnętrznego, podkreślając, że dla zagadnienia przedmiotowości doświadczenia kwestia istnienia względnie nieistnienia przedmiotu odniesienia nie ma znaczenia, a z drugiej stara się funkcje powiązania świadomości ze światem realnym przyznać sądowi (intencjom propozycjonalnym)”. M. Maciejczak: *Brentano i Husserl...*, s. 44.

zmem egzystencjalnym<sup>81</sup>). Wśród nich można wyróżnić: istnienie *realne*, niekiedy nazywane też „istnieniem w sensie właściwym”, istnienie *irrealne* (przysługujące na przykład bytom przeszłym i przyszłym, przedmiotom możliwym, tworom negatywnym, takim jak „brak czegoś”) oraz istnienie *immanentne*, czyli czysto intencjonalne. Te dwa ostatnie bywają niekiedy określane przez Brentana jako „istnienie w sensie niewłaściwym”.

Skoro byt realny jest jedną z pozytywnie wyróżnionych postaci bytu, to powinno stąd wynikać, iż rzecz realnie istniejąca może stać się przedmiotem przedstawienia, sądu bądź też aktu emocjonalnego. W przeciwnym razie w umyśle autora prezentowanej teorii nie mogłoby (bo skąd?) powstać wyobrażenie czegoś realnie istniejącego.

Brentano jednak zastrzega się zrazu – bojąc się popaść w logiczną sprzeczność – że bezpośrednim lub pierwotnym przedmiotem aktu psychicznego pozostaje zawsze przedmiot mentalny (*nota bene*, utożsamiany jeszcze – jak stwierdza Galewicz<sup>82</sup> – z treścią aktu). Przedmiot transcendentny może natomiast – w niektórych, choć nie we wszystkich aktach – być dany, jednak tylko wtórnie; z dodatkowym zastrzeżeniem, że ów przedmiot może, ale nie musi być czymś realnym i zarazem istniejącym. Na przykład takim wtórnie pomyślanym, transcendentnym, ale irrealnym przedmiotem może być „brak wody”<sup>83</sup>.

Przyjrzyjmy się teraz problemom, jakie niesie z sobą druga – pluralistyczna interpretacja teorii intencjonalnej inegzystencji przedmiotu aktów psychicznych. Podstawowa trudność rodzi się wówczas, gdy pytamy o zasadę subiektywnego rozróżniania przedmiotów rzeczywistych i fikcyjnych<sup>84</sup>, to zna-

---

<sup>81</sup> Zob.: W. Galewicz: *Wstęp*. W: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. L.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Zob.: A. Chrudzinski: *Brentano i Meinong...*, s. 226–227.

<sup>84</sup> Przed niepożądanymi konsekwencjami rozpatrywania owego problemu w perspektywie fenomenalistycznej – a więc takiej, jaką przyjmuje Brentano w pierwszym wydaniu *Psychologii z empirycznego punktu widzenia...* – ostrzega J.J. Jadacki, pisząc: „Niektórzy przyjmują, że bezpośrednimi przedmiotami doznań – także tych pozornych – są zjawiska, a w szczególności tzw. dane zmysłowe [...], gdy pod określeniem »dane zmysłowe« kryją się – jak to jest najczęściej – rzekome obrazy wewnętrzne [...] mówienie o danych zmysłowych rozumianych [w ten sposób – K.W.] jest tylko źródłem urojonych zagadnień i rzeczywistych kłopotów badawczych. Po pierwsze, z jednej strony dane zmysłowe w tym znaczeniu wyprowadza się, wychodząc od opisu przebiegu doznawania pozornego, co zakłada rozporządzanie probierzem podziału doznań na właściwe i pozorne. Z drugiej strony zwolennicy poglądu, że bezpośrednimi przedmiotami wszelkich doznań są »obrazy wewnętrzne«, odrzucają istnienie jakiegokolwiek wewnętrznej różnicy między doznaniem właściwym a niby-doznaniem. Nie ma – ich zdaniem – takich »własnych« własności doznań, które pozwalałyby odróżnić jedne od drugich. [...] Po drugie, jeśli tak rozumiane dane zmysłowe uzna się za jedyny bezpośredni przedmiot poznania [...], to istnienie jestestw zewnętrznych (samodzielnych) i zarazem samoist-

czy: takich, którym odpowiada coś (realnego lub nie) w świecie zewnętrznym, i takich, które są tylko wyobrażone bądź pomyślane, nie mając przy tym żadnego transcendentnego odpowiednika.

Dopóki rozpatrujemy same przedmioty immanentne, takie rozróżnienie może się w ogóle nie pojawić, szczególnie w przypadku przedstawień. Przedstawienie jest bowiem prostym, nierozkładalnym aktem psychicznym, polegającym na samym pomyśleniu (ściślej: na wewnętrznym unaocznieniu) jakiejś rzeczy, bez wydawania na jej temat jakiegokolwiek sądu, w szczególności – sądu orzekającego sposób jej istnienia (ewentualnie nieistnienia). Jedyną różnicą, spostrzegalną w obrębie aktu przedstawienia, mogłaby być różnica stopnia intensywności doznania. Taką hipotezę rozważał Berkeley. Brentano jednak odrzuca tę możliwość, argumentując, że „intencjonalna struktura aktu jest jego wewnętrzną własnością i jako taka nie powinna zmieniać się w zależności od tego, czy temu aktowi odpowiada coś w rzeczywistości, czy też nie”<sup>85</sup>.

Inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku sądów. Według teorii, przyjętej przez Brentana w późnej fazie rozwoju jego poglądów, a zwanej idiogeniczną teorią sądu<sup>86</sup>, każdy sąd – niezależnie od szaty językowej, w jakiej został sformułowany – jest sprowadzalny do jednoznacznie mu odpowiadającego sądu egzystencjalnego. Sąd egzystencjalny, zwany inaczej (w myśl zgrabnej propozycji Ernsta Mally’ego) sądem tetycznym – to taki, który uznaje lub odrzuca swój przedmiot.

Uznać przedmiot znaczy nieomal to samo, co stwierdzić jego istnienie (w jednym z dopuszczalnych w teorii znaczeń terminu „istnienie”); odrzucić przedmiot – to niemal to samo, co zaprzeczyć jego (jakemukolwiek) istnieniu. Brentano dostrzega jednak subtelą, choć istotną różnicę pomiędzy uznaniem *resp.* odrzuceniem przedmiotu a stwierdzeniem bądź zaprzeczeniem jego istnienia. Nie będziemy tu przeprowadzać szczegółowej dyskusji nad istotą owego rozróżnienia; wymagałoby to bowiem bardzo precyzyjnych ustaleń

---

nych względem jaźni stawia się pod znakiem zapytania”. J.J. Jadacki: *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*. Warszawa 1985, s. 62–63.

Wprawdzie przedstawiona tu krytyka nie dotyczy bezpośrednio Brentana, który oprócz danych zmysłowych w powyższym rozumieniu przyjmował jeszcze całą sferę zjawisk psychicznych, jednak opisane przez Jadackiego trudności teoretyczne w dużym stopniu dotyczą rozważanego tu stanowiska autora *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*...

<sup>85</sup> Por.: W. Galewicz: *Wstęp*..., s. LI.

<sup>86</sup> Termin „idiogeniczny” wskazuje (przez swą etymologię) na fakt, że każdy sąd jest nadbudowany na poprzedzającym go prostym przedstawieniu przedmiotu. Por. F. Hillebrand: *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse*. Wien 1891. Idiogeniczna teoria sądu „upatruje w sądzeniu *idion genos* czynności psychicznych” – wyjaśnia Daniela Tennerówna; zob. dyskusję na temat genezy, znaczenia oraz lingwistycznej poprawności tej nazwy w artykule D. Tennerówny: *Istnienie jako „treść” sądzenia i sądu. Uwagi na marginesie teorii sądu K. Twardowskiego*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, R. 17, z. 4, s. 465–483.



dotyczących różnych sposobów rozumienia terminu „istnienie” w rozważaniach Brentana. Warto w każdym razie zasygnalizować, iż owa – jeśli wolno ją tak nazwać – „Brentanowska asercja” dopuszcza taką możliwość, że w pewnych sądach tetycznych można zasadnie uznawać przedmioty nieistniejące (na przykład zdanie „Nie ma wody na pustyni” dałoby się przetransponować na tego rodzaju sąd). Nie powinniśmy zatem przeoczyć faktu, że w teorii mowa o samym przedmiocie – nie zaś o jego istnieniu – jako o tym, co uznawane lub odrzucane w sądzie. Jest to więc stanowisko różne od tego, jakie zajmie Kazimierz Twardowski w swym studium *O treści i przedmiocie przedstawień*<sup>87</sup>.

Poszukując prostej i ściśle ogólnej definicji sądu, Brentano decyduje się uznać za cechę konstytutywną tę własność, że sąd odnosi się do swego przedmiotu w szczególny sposób, polegający właśnie na uznaniu lub odrzuceniu<sup>88</sup>.

Sformułowanie tej definicji istotnie jest proste. Skomplikowany, i to bardzo, okazuje się natomiast sposób przekształcania sądu w jego postać kanoniczną, to znaczy w sąd tetyczny. Nie istnieją żadne ekstensjonalne i niezawodne reguły postępowania, które by to umożliwiały; co więcej, przy takim przeformułowaniu sądu okazuje się najczęściej, że przedmiot uznawany bądź odrzucany tetycznie bynajmniej nie jest tym samym przedmiotem, o którym coś orzeka nasz sąd wyjściowy.

Niezależnie od stopnia trudności, rozpatrując każdy wydany przez kogoś sąd, należy rozpocząć od nadania mu właściwej postaci tetycznej, czyli od przywrócenia mu „głębokiej struktury”<sup>89</sup>. Dopiero w tej postaci ujawnić się może obiektywna prawdziwość bądź fałszywość sądu, o której uprzednio – na podstawie „niewłaściwego” sformułowania w językowej szacie sądu syntetycznego – można było nabrać całkowicie mylnego przekonania. Prawdziwość sądu tetycznego określa odpowiednia relacja między zawartością sądu a zewnętrzną w stosunku doń rzeczywistością; trzeba zatem rozważyć obiektywne warunki oraz kryteria prawdziwości sądu.

---

<sup>87</sup> „Sądzi się bowiem o przedmiocie, ale gdy się go uznaje, okazuje się, że uznaje się równocześnie jego istnienie; jeśli się go neguje, okazuje się, że zaprzecza się równocześnie jego istnieniu” – twierdzi K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąmbalska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 7.

<sup>88</sup> „Nie pozostaje więc nic innego jak tylko – tak jak uczyniliśmy – pojąć swoisty rys sądu jako szczególny sposób odnoszenia się do immanentnego przedmiotu” – pisze Brentano (*Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 322). Ów sposób polega na tym, że „przez sądenie [...] rozumiemy przyjmowanie czegoś (jako prawdziwego) lub odrzucanie czegoś (jako fałszywego)”. Ibidem, s. 291.

<sup>89</sup> Terminem „głęboka struktura sądu” posługuje się A. Chrudzinski: *Brentano i Meinong...*, s. 231.

## Krytyka adekwacyjnej koncepcji prawdy

Od samego początku (jak zauważa Chrudzimski wbrew wcześniejszym twierdzeniom Krausa<sup>90</sup>) Brentano miał krytyczny stosunek do klasycznej koncepcji prawdy. Już w wykładach wüzburgskich (lata 1866–1867) zarzucał jej niejasność czy wręcz niepoprawność. W zachowanych w Archiwum Brentanowskim notatkach z owych wykładów znajdujemy między innymi taką wypowiedź: „Okazuje się zatem, że wyjaśnienie: prawda jest zgodnością umysłu z rzeczą itd., jest albo fałszywe, albo też należy je rozumieć jako bardzo niewyraźne i niewłaściwe, jako że [jego znaczenie] jest zmienne w zależności od charakteru sądu”<sup>91</sup>. Wyraźnie krytyczny stosunek do tej koncepcji znajduje wyraz także w tekście *O pojęciu prawdy* z 1889 roku<sup>92</sup>.

Szczególnie niepokoił Brentana fakt nieprzystawalności tej koncepcji do sytuacji wyrażanych w sądach „naprawdę negatywnych”. Odróżniał on bowiem pojęcie sądu przeczącego – kwalifikowanego jako taki na mocy struktury gramatycznej wypowiedzi – od „naprawdę negatywnego”, to znaczy odrzucającego swój przedmiot<sup>93</sup>. Jeśli sąd odrzuca swój przedmiot (*krasnludków nie ma na świecie*) i zarazem jest sądem prawdziwym, to wówczas rzeczy, z którą miałby być zgodny, po prostu nie ma. W adekwacyjnej koncepcji prawdy bowiem nie chodzi, rzecz jasna, o zgodność między sądem i jego przedmiotem immanentnym, ponieważ ta zachodzi zawsze w sposób trywialny (psychologiczną podstawą sądu, twierdził Brentano, jest akt przedstawienia przedmiotu, o którym sąd coś orzeka – na przykład jego nieistnienie). Skoro nie może też chodzić o zgodność między sądem i przedmiotem transcendentnym – w przypadku, gdy takowemu słusznie zaprzeczamy – w takim razie o co chodzi?

Na to pytanie nie ma żadnej sensownej odpowiedzi. Wobec tego trzeba zmodyfikować albo w całości odrzucić adekwacyjną teorię prawdy. Brentano włożył wiele wysiłku w próby zadowalającej modyfikacji tej koncepcji<sup>94</sup>.

<sup>90</sup> Zob. ibidem, s. 223; por. O. Kraus: *Über die Anordnung des Buches und seine Teile*. In: F. Brentano: *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*. Ausgewählt, erläutert und eingeleitet von O. Kraus. Hamburg 1930, s. VII–XIX.

<sup>91</sup> F. Brentano: Rękopis nr M 96, 32167. Cyt. w przekładzie A. Chrudzimskiego za: Idem: *Brentano i Meinong...*, s. 243.

<sup>92</sup> „Odejście Brentana od tradycyjnej korespondencyjnej teorii prawdy przyspieszone zostało przez jego skrupuły dotyczące Arystotelesowskiej wykładni sądu jako połączenia lub oddzielenia idei. Widać to wyraźnie w jego wczesnym *Über den Begriff der Wahrheit* (1889)” – zauważa J. Szrednicki: *Kłopoty pojęciowe*. Warszawa 1993, s. 146.

<sup>93</sup> „Zdania naprawdę negatywne, do których należą też ogólnie-twierdzące, ma się rozumieć, nie zawierają uznania przedmiotu, gdyż w ogóle niczego przecież nie uznają, lecz tylko coś odrzucają”. F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 316, przypis 29.

<sup>94</sup> Piszą na ten temat m.in.: J. Szrednicki: *Franz Brentano's Analysis of Truth*. The Hague 1965; P. Simons: *Brentano's Reform of Logic*. In: Idem: *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Dordrecht–Boston–London 1992; A. Rojszszak: *Prawda i oczywistość w filozofii Franciszka Brentany...*, oraz A. Chrudzimski: *Brentano i Meinong...*

Ostatecznie jednak doszedł do wniosku, że wobec przyjętych założeń i definicji sądu oraz przedmiotu jest ona nie do uratowania. Podjęta przezeń (właściwie *ad hoc*) próba ocalenia arystotelesowskiej intuicji prawdziwości zaowocowała w rezultacie ostatecznym wycofaniem się z pozycji immanentystycznych oraz przyjęciem takich sposobów istnienia, które mogłyby stanowić transcendentne odniesienie dla sądów naprawdę negatywnych. Tak zrodził się Brentanowski „pluralizm egzystencjalny” (określenie W. Galewicza) lub innymi słowy: „ontologiczny liberalizm” (w terminologii A. Chrudzimskiego), zgodnie z którym możliwe przedmioty sądów dzielą się na: realne i irrealne oraz istniejące i nieistniejące, przy czym oba te podziały się krzyżują. Autor przywoływanego tu artykułu tak oto opisuje ów epizod w rozwoju myśli Franza Brentana:

„Aby uratować podstawową ideę Arystotelesowskiej definicji prawdy – twierdzi zatem Brentano – trzeba przyjąć, iż obszar tego, do czego sąd może się odnosić, podzielić musimy przede wszystkim na to, co istniejące, oraz na to, co nieistniejące. Podział taki wymuszony ma być przez przeciwstawienie sądów twierdzących i przeczących. Obszar tego, co istnieje, obejmuje to, wobec czego stosowny jest modus twierdzący, obszar tego, co nie istnieje, zawiera zaś wszystko, wobec czego prawidłowy byłby sąd przeczący. To jednak nie koniec, ponieważ zarówno do jednego, jak i do drugiego obszaru należeć będą tak rzeczy realne, jak i irrealia. Sąd stwierdzający np. niemożliwość lub możliwość pewnych rzeczy odnosiłby się, zdaniem Brentana, do takich irrealiów”<sup>95</sup>.

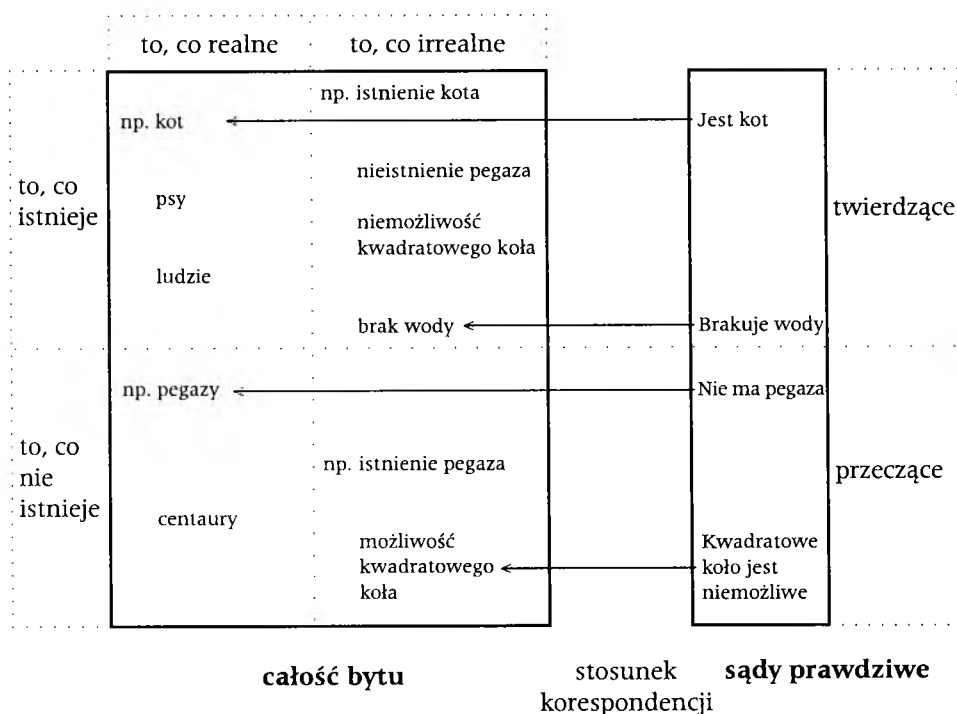
W rezultacie na podstawie omówionych wskazówek Brentana otrzymujemy następującą „mapę ontologiczną” rzeczywistości (por. rys. 1).

Koncepcja ta, niewątpliwie śmiała i oryginalna, prowokuje jednak do ocen ambiwalentnych. Z jednej strony okazała się niezmiernie inspirująca – może nawet bardziej niż idea podziału zjawisk psychicznych, którą sam Brentano uważał za najbardziej interesującą dla szerokich kręgów odbiorców<sup>96</sup>. To właśnie problemy teoretyczne zrodzone w dyskusji nad wyłonionymi przez pluralizm ontologiczny obszarami „materialnych” odpowiedników poszczególnych rodzajów sądów wywołały ów ferment intelektualny, który zaowo-

---

<sup>95</sup> A. Chrudzimski: *Brentano i Meinong...*, s. 226.

<sup>96</sup> „Przedmiotem coraz powszechniejszej uwagi stały się zwłaszcza moje rozważania dotyczące klasyfikacji fenomenów psychicznych, a za oznakę wciąż jeszcze rosnącego zainteresowania nimi można uznać fakt, że ostatnio zwrócono się do mnie o zezwolenie na ponowne wydanie odpowiednich rozdziałów w tłumaczeniu na włoski. [...] Psychologowie niemieccy, którzy dowiedzieli się o włoskim przekładzie i o dodatkach do niego, zwrócili mi uwagę, że powinienem też opublikować tę książkę równocześnie w języku niemieckim, zwłaszcza że nakład mojej *Psychologii* był już od lat wyczerpany” – pisał z nieukrywaną satysfakcją autor w *Słowie wstępnym* do drugiego wydania *Psychologii z empirycznego punktu widzenia...* w roku 1911.



Rys. 1. „Mapa ontologiczna” rzeczywistości

Według: A. Chrudzinski: *Brentano i Meinong. Między obiektywistyczną a epistemiczną teorią prawdy*. „Principia” 1999, T. 24–25, s. 227.

cował szeregiem kolejnych prób stworzenia formalnej i ogólnej teorii przedmiotu, spośród których najbardziej znana jest koncepcja Alexiusa Meinonga. Z drugiej strony jednak charakter i rozmiary trudności teoretycznych, które natychmiast zaczęły się wyłaniać w trakcie rozpatrywania szczegółowych zagadnień związanych ze strukturą „przestrzeni korespondencyjnej”, generowanej przez Brentanowską teorię sądów, okazały się na tyle poważne, że postawiły pod znakiem zapytania sens dalszego uprawiania tego kierunku refleksji. Brentano potrafił wyciągnąć z tej niełatwej lekcji trafne wnioski i ostatecznie porzucił koncepcję pluralistyczną, zastępując ją stanowiskiem reistycznym w ostatnich kilku latach swego – do końca twórczego – życia.

## Nowe spojrzenie na funkcje języka

Co najmniej od czasów Leibniza w nowożytnej logice filozoficznej powszechnie panował pogląd, że podstawową funkcją języka jest reprezentacja rzeczywistości. Tę koncepcję języka Jan Srzednicki szkicuje następująco: „Można by ją nazwać reprezentacyjną teorią oznaczania. Według niej idee, myśli czy symbole [...] odpowiadają zupełnie wprost pewnym elementom świata. Są zatem ich odciskami, obrazami, reprezentacjami”<sup>97</sup>, natomiast poszczególne słowa, z których skomponowane są wypowiedzi językowe, „traktowano po prostu jako egzemplifikacje idei w lingwistycznym kontekście. [...] Gramatycznie znaczyło to, że egzemplarze językowe klasyfikowano według roli, jaką miały one odgrywać w tym lub owym akcie połączenia, który sam był reprezentowany przez zdanie. Zatem gramatyka, opisując formę lingwistyczną odpowiadającą w istotny sposób formie myśli i formie świata, klasyfikowała lingwistycznie dopuszczalne i/lub skuteczne sposoby reprezentowania jakichkolwiek możliwych połączeń i oddzieleń idei, które z kolei były reprezentacjami świata”<sup>98</sup>.

Osobliwa przygoda intelektualna, której bohaterem był Franz Brentano, doprowadziła do zakwestionowania również tego – niewzruszonego, jak się wówczas wydawało – poglądu. Siłą napędową przełomu myślowego w tej materii stała się konieczność dostosowania teorii języka do ustaleń nowej, nieklasycznej teorii sądu. „Brentano wyraźnie dostrzegał połączenie między teoriami sądu i języka [...] przenosi więc swoją krytykę z teorii sądu do teorii języka [...], której krytyka szła znacznie dalej niż zastosowanie nowej teorii sądu. Granica przesunęła się gdzie indziej i nie stało się to przypadkowo, był to naturalny rozwój”<sup>99</sup> – wyjaśnia Srzednicki.

Podstawowa różnica między teorią sądów a teorią języka zasadza się na fakcie, iż sądy należą do zjawisk psychicznych, podczas gdy wypowiedzi językowe rozpatruje Brentano od strony ich fizycznych przejawów: dźwięków bądź napisów, które „z powodu swojego charakteru nie są równoważne psychicznym”<sup>100</sup>. Język jest uboższy od myśli, „bowiem nasza sztuka werbalna nie osiągnęłaby wiele, gdyby każdy element myśli miał być reprezentowany przez element mowy”<sup>101</sup>. Ze względu na wymogi praktycznej użyteczności oraz na ekonomię procesów komunikacji bardzo często jest tak, że w wypowiedzianych przez nas zdaniach zawierają się wyrażenia, użyte w sposób niewła-

<sup>97</sup> J. Srzednicki: *Kłopoty pojęciowe...*, s. 148.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Ibidem, s. 149 i 151.

<sup>100</sup> F. Brentano: *Sprechen und Denken*. In: J. Srzednicki: *Franz Brentano's Analysis of Truth...*, s. 117. Cyt. za: J. Srzednicki: *Kłopoty pojęciowe...*, s. 151.

<sup>101</sup> Ibidem.

ściwy, czyli taki, że ich literalna interpretacja prowadzi do jawnego fałszu lub niedoręczności. Tak na przykład funkcję podmiotu gramatycznego lub dopełnienia w zdaniu może pełnić „wiele nazw należących do naszego języka, nie oznaczających [...] żadnej rzeczy”<sup>102</sup>. Posługujemy się także słowami, z których „nie każde ma samo dla siebie jakieś znaczenie, lecz wiele słów oznacza coś jedynie w połączeniu z innymi słowami”<sup>103</sup> – a posługujemy się nimi w potocznej komunikacji tak, jak gdyby każde z nich miało samodzielnie określone znaczenie. W praktyce nie powoduje to większych komplikacji, gdyż z konkretnej sytuacji komunikacyjnej wynika jednoznacznie, jak odbiorca powinien zrozumieć i zinterpretować skierowaną do siebie wypowiedź; zaletą owej symplifikacji jest zaś unikanie nadmiernie rozbudowanych i przez to niezgrabnych konstrukcji zdaniowych<sup>104</sup>.

Jeżeli chcemy jednak nagiąć teorię języka do owych faktów, których zachodzenie w praktyce jest czymś naturalnym, nieuniknionym i pożytecznym, musimy naszą teorię radykalnie przebudować. Praktyka komunikacyjna bowiem przeczy – jak wynika z tego, co powiedziano – podstawowemu twierdzeniu teorii reprezentacjonistycznej, które głosi, iż między gramatyczną strukturą wypowiedzi językowych a ontyczną strukturą referowanych przez nie stanów rzeczy zachodzi stosunek homomorfizmu. Twierdzenie to obowiązuje jedynie w pewnych szczególnych przypadkach, mianowicie wtedy, kiedy wszystkie elementy wypowiedzi użyte są w sposób właściwy. Taka sytuacja zachodzi jednak tylko wówczas, gdy zostanie w sposób świadomy wykreowana specjalnie dla osiągnięcia określonych celów teoretycznych; w pozostałych przypadkach – a więc niemal zawsze – „stale jesteśmy zmuszani do szukania przewodników poza strukturą lingwistyczną”<sup>105</sup>.

Gdy Brentano, analizując proste przykłady sytuacji komunikacyjnych, zauważa, iż „język posługuje się dla zwięzłości wieloma fikcjami [...] o tym wszystkim mówi się w zupełnie niewłaściwym sensie [...] wszystkie takie twierdzenia trzeba raczej dopiero przełożyć na język konkretny”<sup>106</sup>, oznacza to zarazem, że „odrzuca teraz poważne traktowanie formy językowej jako przewodnika do znaczenia i funkcji tego, co się mówi”<sup>107</sup>.

Rzeczywistość komunikacji językowej w świetle nowej, antyreprezentacjonistycznej teorii wygląda zatem następująco: najczęściej używamy form językowych w „zupełnie niewłaściwym sensie”, wskutek czego struktura lo-

<sup>102</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 474.

<sup>103</sup> Ibidem, s. 475.

<sup>104</sup> „Jeżeli wziąć pod uwagę niezgrabną postać, jaką przybiera [niekiedy] sąd wyrażony w formie zdania egzystencjalnego, łatwo zrozumieć, dlaczego język poza tą jedną formą syntaktyczną wynalazł również inne”. Ibidem, s. 318.

<sup>105</sup> J. Szrednicki: *Kłopoty pojęciowe...*, s. 152.

<sup>106</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 475.

<sup>107</sup> J. Szrednicki: *Kłopoty pojęciowe...*, s. 153.

giczna i gramatyczna naszych wypowiedzi całkowicie się uniezależnia od struktury świata realnego. Aby odkryć w szczególności, co (czyli jaka rzecz realna) jest przedmiotem zjawiska psychicznego, które wygenerowało określoną wypowiedź językową, trzeba ją najpierw „przełożyć na język konkretny”, albowiem tylko on zachowuje homomorfizm struktur. Taki przekład, „jak zauważył Leibniz, da się zawsze uczynić bez jakiejkolwiek zmiany sensu”<sup>108</sup>, ale za to z gruntowną zmianą struktury gramatycznej. Jest to jednak jedyną szansą na to, „aby zdać sobie sprawę, czym właściwie jest to, co w takich razach uznajemy lub czemu przeczymy”<sup>109</sup>.

Możemy zatem zrekapitulować teorię Brentana w następujący sposób.

Każde zjawisko psychiczne ma coś za przedmiot. Każdy przedmiot zjawiska psychicznego jest czymś realnym (co do tego nie ma już wątpliwości w świetle jednoznacznej wypowiedzi we wstępie do drugiego wydania *Psychologii...*). Każda klasa zjawisk psychicznych odznacza się swoistym odniesieniem do przedmiotu. Sąd odnosi się do przedmiotu tak, że go uznaje lub odrzuca. Sąd wyraża się w formule językowej, tj. w zdaniu, które na ogół zawiera słowa użyte w sposób niewłaściwy.

Rozpatrzmy teraz następujące dwie możliwości:

1. Gdy zdanie  $P$ , generowane przez sąd  $SP$ , zostanie już „przełożone na język konkretny” ( $P \rightarrow T(P)$ ), wówczas w  $T(P)$  występują wyłącznie terminy użyte w sensie właściwym. Co najmniej jeden z owych terminów jest nazwą tego czegoś realnego (*das Reale*), co jest właściwym przedmiotem, uznawanym lub odrzucanym w sądzie  $SP$ , generującym zdanie  $P$ .

Pozostaje tu jeszcze do rozważenia problem, czy faktycznie Brentano dopuszcza takie odniesienie sądu  $S$  do przedmiotu realnego  $R$ , które polegałoby na odrzuceniu takiego przedmiotu.

W przypadku sądów fałszywych nie budzi to wątpliwości. Z jednej strony można uznać za fakt naukowo udowodniony, że ludziom zdarza się popełniać błędy i wydawać sądy fałszywe, odrzucając to, co powinno zostać uznane. Z drugiej strony fałszywość sądu odrzucającego przedmiot gwarantuje nam realność owego przedmiotu.

Znacznie trudniejszy jest jednak problem, w jaki sposób odnoszą się do przedmiotu prawdziwe sądy przeczące, to znaczy takie, które w ogóle (w żadnym poprawnym przekładzie na język konkretny) nie uznają żadnego realnie istniejącego przedmiotu. W swych *Uzupełniających uwagach w celu objaśnie-*

<sup>108</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 475. Zob. wyjaśnienie na ten temat we wcześniejszym tekście (z 1911 r.) *O przedmiotach prawdziwych i fikcyjnych*: „[...] dla każdego zdania, które na pozór ma za podmiot albo za orzecznik którąś z [wymienionych fikcji], da się utworzyć równoważne zdanie, w którym podmiot i orzecznik będą zastąpione przez twory realne. Już Leibniz odkrył to, zwłaszcza gdy chodzi o tzw. *nomina abstracta* [...]”. Ibidem, s. 423. Por.: G.W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. I. Dąmbska. T. 1. Warszawa 1957, s. 268–269.

<sup>109</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 475.

nia i obrony przedstawionej teorii, jak również jej sprostowania i rozwinięcia<sup>110</sup> (do wydania z 1911 roku) Brentano zamieszcza następujące objaśnienie tej kwestii: „O pozytywną zgodność z jakąś rzeczą chodzi [...] jedynie w przypadku twierdzących sądów w *modus praesens*, podczas gdy przy negatywnym sądzie w *modus praesens* wystarczy, że nie zachodzi niezgodność”<sup>111</sup>. Kwestia ta jednak przedstawia się inaczej w świetle późniejszych tekstów o bardziej zdecydowanie reistycznym nastawieniu, a nowe jej rozwiązanie (które tu możemy jedynie zasygnalizować) będzie zmierzało w następującym kierunku: gdy wydaję prawdziwy sąd negatywny *S*, wówczas uznawanym przedmiotem *modo recto* jest „ktoś, kto z oczywistością sądzi, że *S*”<sup>112</sup>.

2. Zanim zdanie *P* zostanie przełożone na *T(P)*, w *P* występują terminy użyte niewłaściwie. Wśród nich są słowa należące do kategorii gramatycznej „nazwa”. Jeśli takie zdanie *P* zostanie zinterpretowane w myśl reprezentacyjnej teorii języka, to zmuszeni będziemy twierdzić, że *P* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy użytym w nim nazwom odpowiadają przedmioty, a zarazem – że struktura gramatyczna zdania adekwatnie reprezentuje stan rzeczy, w który uwikłane są owe przedmioty, a do którego zdanie *P* się odnosi.

Ale Brentano już wie, że identyfikowanie zarówno przedmiotów, jak i stanów rzeczy, w których przedmioty te uczestniczą (w szczególności – stanów rzeczy polegających na określonym sposobie istnienia przedmiotów) za pomocą rozbioru gramatycznego formuł zdaniowych, używanych przez nas w mowie potocznej, prowadzić musi nieuchronnie albo do fenomenalizmu (który przyznaje istnienie tylko przedmiotom intencjonalnym, a i to istnienie niesamodzielne), albo do liberalizmu ontologicznego – z wszystkimi jego wadami, które się rychło objawiają, gdy tylko próbuje się praktycznie zastosować tę teorię do rozwiązywania nietrywialnych przypadków.

Konkluzja Brentana jest tedy następująca: teoria przedmiotu musi zostać poprzedzona objaśnieniem procedur przekładu zdań z języka potocznego na „język konkretny”, a stosować się może dopiero do tych przedmiotów, które zostaną zidentyfikowane jako właściwe odniesienia naszych sądów. Dopóki się tego nie uczyni, nie można stworzyć żadnej spójnej, niesprzecznej i poprawnej teorii przedmiotu, lecz tylko jedną z takich koncepcji, które starają się objaśniać sens budowanych przez nas formuł językowych za pomocą *ad hoc* tworzonych pseudobytów, którym nic w rzeczywistości nie odpowiada. Takimi teoriami zajmować się nie warto<sup>113</sup>.

<sup>110</sup> W polskim przekładzie *Psychologii z empirycznego punktu widzenia...* uwagi te zostały zamieszczone na s. 391–442.

<sup>111</sup> Ibidem, s. 421.

<sup>112</sup> Por.: A. Chrudzinski: *Brentano i Meinong...*, s. 238.

<sup>113</sup> W sposób aluzyjny, lecz dostatecznie przejrzysty dla każdego wprowadzonego w temat czytelnika Brentano krytykuje teorie przedmiotu tego rodzaju, jak proponowane przez K. Twardowskiego i A. Meinonga, w swym tekście z 1911 roku. *O przedmiotach prawdziwych i fikcyjnych*. Zob.: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 418 nn.



## Reizm późnego Brentana Koncepcja *modi* przedstawień

W końcowej fazie rozwoju poglądów filozoficznych Brentana (po jego przejściu na emeryturę i opuszczeniu Wiednia wraz z wierną towarzyszką ostatnich lat życia, drugą żoną Emilią Ruprecht) w poglądach autora *Psychologii...* coraz mocniej ugruntowuje się stanowisko, zwane reizmem. Opiera się ono na przekonaniu, że każde zjawisko psychiczne ma za swój przedmiot pewien obiekt realny<sup>114</sup>. Do owego zasadniczego przekonania, do którego Brentano dochodził stopniowo przez długą i żmudną ewolucję poglądów, trzeba było dostosować całą resztę teorii poznania, modyfikując gruntownie koncepcję świadomości i jej aktów oraz koncepcję języka. Przyjrzyjmy się na koniec niektórym rezultatom owej modyfikacji.

### Przedmiot w znaczeniu autosemantycznym i synsemantycznym

Rozpocznijmy od zestawienia i porównania dwóch rodzajów wypowiedzi dotyczących przedmiotu poznania:

1. „Rzeczy, do których się psychicznie odnosimy, w wielu wypadkach nie istnieją. Zwykło się jednak mówić, że w takich razach istnieją one jako przedmioty”; „To, co istnieje jako przedmiot, jako takie nie ma właściwego istnienia”.

2. „Ktokolwiek myśli, musi mieć za przedmiot coś realnego, i to w jednym i tym samym sensie tego słowa”; „Wszelkie nasze myślenie posiada tę właściwość, że ma za przedmiot coś realnego”<sup>115</sup>.

Na pierwszy rzut oka przytoczone sformułowania zdają się wzajemnie sobie przeczyć. Dzieje się tak dlatego, że pojęcie „przedmiot” zostało w nich użyte w dwóch różnych znaczeniach. Pierwotne, psychologiczne bądź fenomenalistyczne znaczenie tego słowa, znane już z pierwszego tomu *Psychologii...*, zostało w późnej fazie poglądów Brentana w zasadzie unieważnione przez wprowadzenie nowego znaczenia, utożsamiającego „przedmiot” z „czymś realnym”. Przyjrzyjmy się bliżej tej ekwiwokacji.

---

<sup>114</sup> Zob. np.: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 260, 474, 477.

<sup>115</sup> Ibidem, s. 418, 474, 477 i 488.

Oskar Kraus w swym komentarzu do zredagowanego przez siebie wydania *Psychologii...*<sup>116</sup> twierdzi, iż to właśnie Brentano zdał sobie sprawę z dwuznaczności występującego w rozważaniach epistemologicznych słowa „przedmiot”. Owe dwuznaczności nie dostrzegli – zdaniem Krausa – nie tylko wcześniejsi badacze, lecz także nie zauważył jej Husserl, Meinong ani Rickert. Przyjmowali więc oni za dobrą monetę te wnioski, które wywieść można z teorii przedmiotu ignorującej zasadniczą różnicę między dwoma klasami zgoła różnych obiektów, desygnowanych tą samą nazwą. Efektem owego nieporozumienia było przede wszystkim odrzucenie możliwości adekwatnego poznania przedmiotów transcendentnych. Koncepcja Brentana z okresu reistycznego prezentuje się pod tym względem inaczej.

W jednym ze swych znaczeń pojęcie „przedmiot” (*Objekt*) ma charakter autosemantyczny – wyjaśnia dalej Kraus. Jest synonimem wyrażień: *Wesen*, *Sache*, *Ding*, wreszcie *Reales*, i oznacza najogólniejsze pojęcie wyabstrahowane z postrzeżeń. W drugim znaczeniu natomiast jest to termin synsemantyczny, to znaczy taki, który nie ma żadnego samodzielnego znaczenia, a uzyskuje je dopiero jako składnik złożonego wyrażenia. Myśl ta jest zresztą zgodna z tym, co twierdził Brentano: można ją uznać za pochodną jego rozważań o funkcjach wypowiedzi językowych. Brentano pisał wszakże: „[...] w naszym języku nie każde słowo samo dla siebie ma jakieś znaczenie, lecz wiele słów oznacza coś jedynie w połączeniu z innymi słowami”<sup>117</sup>.

Mając zapewne na uwadze ten aspekt nauczania Brentana, Kraus uznał, że właściwym kontekstem, konstytuującym synsemantyczne znaczenie terminu przedmiot, jest wyrażenie typu: „mieć coś za przedmiot” (*etwas zum Objekte haben*).

Z jednej strony znaczy to tyle, że twierdzenie: „każde zjawisko psychiczne ma swój przedmiot”, należy rozumieć następująco: „każde zjawisko psychiczne jest świadomością czegoś”<sup>118</sup>, a zatem wszelka teoria przedmiotu (*Gegenstandstheorie*) musi być teorią sposobów ujmowania przedmiotów przez świadomość (*Theorie des Gegenstandshabens*). Z drugiej strony znaczy to tyle, że nie ma czegoś takiego, jak „przedstawienia bezprzedmiotowe” czy też akty psychiczne odnoszące się do „przedmiotów nieistniejących” (*daseinsfreie Gegenstände*). Każde zjawisko psychiczne (przedstawienie, sąd, fenomen wolicjonalno-emocjonalny) odnosi się bowiem zawsze – aczkolwiek na jeden z wielu niezmiernie różnorodnych sposobów, nazywanych *modi* – do czegoś realnego, i to nawet wtedy, gdy nominalny obiekt, nazwany w wypowiedzi językowej towarzyszącej przeżyciu owego zjawiska psychicznego, ma cechy uniemożliwiające mu realne istnienie. Wówczas bowiem nie obiekt nominal-

<sup>116</sup> Por.: O. Kraus: *Vorwort des Herausgebers...*, s. XIX/XX.

<sup>117</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 475.

<sup>118</sup> O. Kraus: *Vorwort des Herausgebers...*, s. XXII.

ny (na przykład podmiot gramatyczny zdania: „Strach zjeżył mu włos na głowie”) jest realnym odniesieniem aktu, lecz ów ktoś, kto przeżywa stan emocjonalny opisany za pomocą przytoczonej metafory.

## Przedmioty prawdziwe i fikcyjne

W świetle nowej koncepcji przyjmowany wcześniej przez Brentana jako fundament teorii zjawisk psychicznych przedmiot immanentny *alias* mentalny *alias* intencjonalny, określany niegdyś jako „immanentnie inegzystujący” w świadomości podmiotu aktów psychicznych, został zdemaskowany jako fikcja. Fikcja ta pełni wprawdzie szereg niezmiernie pożytecznych funkcji, gdyż „w wielu wypadkach [...] okazuje się nieszkodliwa przy operacjach logicznych, a nawet może te operacje ułatwiać, upraszczając je w ich słownym wyrazie, jak również w samym myśleniu [...]. Dzięki takiej metodzie złożona pod wieloma względami czynność przedstawiania lub sądzenia daje się traktować tak, jak gdyby była czymś prostym; i w pewnych wypadkach oszczędzamy sobie przez to bezużytecznego trudu, jakim byłaby dokładniejsza analiza pewnego niewyraźnego uchwyconego procesu psychicznego”<sup>119</sup>. Owe uproszczenia procesu myślowego i form gramatycznych wypowiedzi, na które „dla wygody pozwalamy sobie tak samo bezkarnie, jak gdy mówimy o »wschodzeniu« albo »zachodzeniu« słońca”<sup>120</sup>, są wszakże dopuszczalne tylko pod warunkiem, że stosując je, cały czas pamiętamy, iż „chodzi tu z pewnością jedynie o fikcję”<sup>121</sup>.

Fikcyjność przedmiotów immanentnych polega na tym, że przypisywane im w potocznie formułowanych sądach istnienie jest istnieniem w sensie niewłaściwym. Skoro tak, wobec tego narzuca się pytanie: na czym polega istnienie w sensie właściwym?

Oddajmy jeszcze raz głos autorowi tekstu *O przedmiotach prawdziwych i fikcyjnych*: „Ten, kto mówi, że jest coś takiego jak nieistnienie centaury, lub też na pytanie, czy centaur nie istnieje, odpowiada: »tak właśnie jest« [*es ist so*], nie chce przez to powiedzieć nic więcej, niż że w *modus praesens* neguje centaury, a w konsekwencji także uważa, że ktokolwiek neguje centaury, sądzi słusznie. Toteż Arystoteles ma całkowitą rację, że owo »tak właśnie jest«, przez które zgadzamy się z jakimś sądem, nie znaczy nic więcej niż to, że ten sąd jest prawdziwy i że prawda nie istnieje poza podmiotem sądzącym, innymi słowy: że istnieje ona jedynie w owym niewłaściwym sensie, nie zaś właściwie w rzeczywistości”<sup>122</sup>.

<sup>119</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 423–424.

<sup>120</sup> Ibidem, s. 418.

<sup>121</sup> Ibidem, s. 420.

<sup>122</sup> Ibidem.

Ani centaur, ani nieistnienie centaury, ani prawda zawarta w zdaniu „centaur nie istnieje” – żadna z tych „rzeczy” nie istnieje w sensie właściwym. Z drugiej strony, ilekroć ktoś wypowie lub pomyśli zdanie „centaur jest pół koniem, pół człowiekiem”, teoria obliguje nas do przyjęcia, że istnieje pewien obiekt realny, do którego odnosi się to zdanie. Gdzież więc ów obiekt, skoro już wiadomo, że nie jest nim centaur?

„Podobnie jak centaury, tak też istnienia lub nieistnienia centaury nie możemy uczynić przedmiotem; możemy nim tylko uczynić kogoś uznającego centaury lub też przeczącego mu, a gdy to czynimy, również centaur staje się przedmiotem w pewnym szczególnym *modus obliquus*. Tak zatem przedmiotu stosunków psychicznych w ogóle nie stanowi nigdy nic poza rzeczami, które wszystkie podpadają pod to samo pojęcie czegoś realnego [...] tym, do czego odnosimy się psychicznie jako do przedmiotu, [może być jedynie] coś realnego”<sup>123</sup>.

Oto więc rysuje się klarowne wyjście z zagmatwanej sytuacji. Gdy nie wiem, co powinienem uznać za przedmiot – od którego teoria wymaga, by istniał we właściwym sensie, to znaczy by był czymś realnym – będący odpowiednikiem sądu sformułowanego w postaci zdania orzekającego wyłącznie o przedmiotach fikcyjnych, wówczas zawsze mogę się powołać na realne istnienie podmiotu, który ów sąd formułuje.

W ten iście salomonowy sposób została uratowana koniunkcja dwóch twierdzeń, które wydawały się niemożliwe do pogodzenia: twierdzenia, że każdy sąd odnosi się do jakiegoś przedmiotu, z twierdzeniem, że przedmiot odniesień psychicznych jest zawsze czymś realnym. Dokonało się to jednak za cenę kolejnego podwojenia znaczeń terminu „przedmiot” – tym razem musimy od siebie odróżnić przedmiot *modo recto* i przedmiot *modo obliquo*.

## *Modus rectus i modus obliquus*

Nauka o *modi* przedstawień należy do ważnych uzupełnień i autopoprawek, które wnosi Brentano do drugiego wydania swej *Psychologii*... Prezentację tej koncepcji rozpoczyna autor od następującego wyznania: „Kiedy pisałem *Psychologię*..., nie uświadamiałem sobie jeszcze tego faktu, a przynajmniej nie ujmowałem go w pełnym zakresie; toteż niejedno wypada mi nie tylko uzupełnić, lecz także sprostować”<sup>124</sup>.

<sup>123</sup> Ibidem, s. 422–423.

<sup>124</sup> Ibidem, s. 401; pisząc o „tym fakcie”, Brentano ma na myśli spostrzeżenie, iż „dwa przedstawienia bywają często różne mimo tożsamości ich przedmiotu” (ibidem); owe różnice określa właśnie mianem *modi*.

Punktem wyjścia koncepcji *modi* przedstawień jest rozróżnienie pierwotnych i wtórnych odniesień oraz przedmiotów czynności psychicznych. „Przy jednej czynności psychicznej mamy więc zawsze więcej niż jedno odniesienie i więcej niż jeden przedmiot”, bo na przykład „każda czynność psychiczna odnosi się do siebie samej jako do przedmiotu, lecz nie w pierwszym rzędzie, lecz wtórnie (*en parergo*)”<sup>125</sup>. Dalej Brentano wyjaśnia: „Przez wtórny przedmiot czynności psychicznej należy rozumieć [...] dokładniej – psychicznie czynny podmiot [*das psychisch Tätige*], w którym wraz z odniesieniem pierwszorzędnym zawiera się również samo odniesienie wtórne. [...] Odniesień psychicznych, nawet gdy mają ten sam przedmiot, może być mimo to więcej, jeżeli jest więcej *modi* tych odniesień, a to właśnie stwierdzamy przy psychicznych odniesieniach *en parergo*”<sup>126</sup>.

To samo odnosi się do przedstawień: „[...] dwa przedstawienia bywają często różne mimo tożsamości ich przedmiotu”<sup>127</sup>. Wśród różnych *modi* przedstawień Brentano wymienia najpierw ich odmiany czasowe i przestrzenne. Następnie przechodzi do „innego ważnego punktu widzenia, który można brać pod uwagę, mówiąc o różnych *modi* przedstawiania [...]”. Jest to ten, z którego rozróżniamy *modus rectus* i *modus obliquus*. Pierwszego nie brak nigdy, kiedykolwiek spełniamy czynność przedstawiania; drugi zaś występuje obok niego, ilekroć myślimy o podmiocie pewnego odniesienia psychicznego lub o członie pewnego właściwego stosunku. Poza podmiotem czynności psychicznej, o którym myślę *in recto*, uświadamiam sobie zawsze *in obliquo* również jej przedmiot, poza podstawowym członem [*Fundament*] relacji, ujmowanym *in recto* – jej człon dopełniający [*Terminus*]”<sup>128</sup>.

Omawiane przez autora *Psychologii...* przykłady zastosowań koncepcji *modi* przedstawień do rozwiązywania wybranych zagadnień, związanych z poszukiwaniem właściwych przedmiotów odniesienia naszych czynności psychicznych, rychło uświadamiają czytelnikowi jeszcze jedną istotną prawdę. Tę mianowicie, że ocalenie podstawowych założeń nowej, reistycznej teorii przedmiotu poznania dokonało się również za cenę radykalnego odejścia od intuicyjnej, zdroworozsądkowej bazy dla teorii języka i jego funkcji komunikacyjnych. Jeśli chcemy zaakceptować nową koncepcję, musimy przyzwyczaić się do faktu, że właściwy sens naszych wypowiedzi jest na ogół zupełnie inny, niż wynika to z analizy gramatycznej struktury owych wypowiedzi. „To trzeba sobie dobrze uzmysłwić przy psychologicznej analizie sądu; bowiem przeprowadzając ją z należytą starannością, często dojdziemy do wniosku, że przedmioty sądów, jak również leżących u ich podłoża przedstawień, są zupełnie inne, niż sobie zwykle wyobrażamy, i znaczna ich część okaże się przed-

---

<sup>125</sup> Ibidem, s. 396.

<sup>126</sup> Ibidem, s. 396–397.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 401.

<sup>128</sup> Ibidem, s. 403.

miotem odniesień danych *en parergo*, które w swoisty sposób determinująco łączą się z przedmiotami pierwszego rzędu<sup>129</sup> – podkreśla Brentano. Co więcej, przejście od literalnej formy, w jakiej wyrażamy nasze sądy, do ich „właściwej” (to jest zgodnej z obecnie przyjmowaną teorią) postaci, bywa zazwyczaj bardzo skomplikowane i wysoce nieintuicyjne<sup>130</sup>.

Jednak najbardziej problematyczna wydaje się inna kwestia, nie związana bezpośrednio ani z uwagami Brentana na temat konieczności przebudowania aparatury logicznej oraz zmiany generalnego poglądu na to, czym w ogóle jest logika<sup>131</sup>, ani z jego próbami zbudowania oryginalnej „gramatyki filozoficznej”<sup>132</sup>. Bardziej palące wydaje się wyjaśnienie problemu, czy uchodzący przecież za radykalnego reistę Brentano dopuszcza w ogóle realne istnienie jakichkolwiek rzeczy, które nie byłyby (danymi *en parergo* w każdej czynności psychicznej) podmiotami owych czynności. Poszukując w tekście drugiego wydania *Psychologii...* konkretnych przykładów „czegoś realnego”, dochodzimy do dość bulwersującego odkrycia, że wszystkie egzemplifikacje obiektów istniejących w sensie właściwym – to osoby! Owszem, w dwóch miejscach tekstu pojawiają się przykłady przedmiotów nie będących osobami; jednak z kontekstu nie wynika dostatecznie jednoznacznie, że chodzi tu o takie przedmioty, którym Brentano bez wahania przypisałby właściwy sposób istnienia. W kolejnym podrozdziale spróbujemy poddać wnikliwszej analizie ów osobliwy aspekt reizmu Franza Brentana.

## Reizm czy „psychizm”?

„Zamiast mówić, że uznaje się jakąś rzecz, można powiedzieć, iż uznaje się, że jakaś rzecz istnieje. Być może zawsze przedstawiamy sobie tylko podmiot wydający dany sąd i sądzymy, że przedstawiając go sobie, przedstawiamy sobie sądzącego słusznie”<sup>133</sup>.

Słowa te, zamieszczone w *Dodatku...* do 2. wydania *Psychologii...*, brzmią wymownie, zwłaszcza w zestawieniu z niezwykle daleko posuniętą ostroż-

<sup>129</sup> Ibidem, s. 398.

<sup>130</sup> Por. analizowane przez Brentana przykłady przeformułowywania czterech rodzajów zdań kategoriycznych na odpowiadające im sądy egzystencjalne w: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 424–430.

<sup>131</sup> Na ten temat zob. ibidem, s. 433–440.

<sup>132</sup> O Brentanowskiej koncepcji gramatyki filozoficznej zob.: K. Rotter: *Wprowadzenie. W: Próby gramatyki filozoficznej: Thiel, Frege, Brentano. Antologia*. Wybór, tłum. i oprac. K. Rotter. Wrocław 1997, s. 18–22.

<sup>133</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 422. Wyróżnienie w tekście – K.W.

nością w formułowaniu hipotez na temat realnego istnienia jakichkolwiek obiektów fizycznych, jaka cechowała pierwszy tom. Być może – sugeruje Brentano – formułując sądy egzystencjalne w ścisłym sensie, czyli te, które pozytywnie stwierdzają istnienie czegoś poza psychicznie czynnym podmiotem, jesteśmy nieuchronnie skazani na każdorazowe pośrednictwo przedstawień, których pierwotnym przedmiotem jest ktoś, kto sądzi słusznie, że jest tak, jak stwierdza nasz sąd. To przypuszczenie dodatkowo potwierdza następująca wypowiedź dotycząca naszych przedstawień: „Ten, kto sądzi, że przedstawia sobie jako przedmiot pomyślaną górę, przedstawia sobie faktycznie *in recto* tylko kogoś myślącego o tej górze”<sup>134</sup>.

Znajdujemy się teraz w newralgicznym punkcie rozważań. Koresponduje on z opisanymi w drugiej części niniejszej monografii wysiłkami myślicieli, wyrastających z inspiracji kantowskich, zmierzającymi w kierunku ustalenia warunków możliwości oraz zakresu tego, co nazwano tam „transcendentnym minimum”. Chodzi bowiem o pytanie, co upoważnia nas – jeśli w ogóle coś nas upoważnia – do stwierdzenia, że istnieje (we właściwym, a więc najmocniejszym sensie) cokolwiek poza podmiotem, jego świadomością, jej aktami (to jest zjawiskami psychicznymi) oraz ich treścią, w której zawiera się (choć jej nie wyczerpuje) immanentny przedmiot intencjonalny.

W obrębie wczesnej nauki Brentana udało się ustalić, że wysuwa on (aczkolwiek mnożąc przy tym liczne zastrzeżenia) hipotezę o istnieniu zewnętrznych przyczyn, wywołujących w naszych narządach zmysłowych zmiany, odbierane przez świadomość w postaci naocznych spostrzeżeń. Istnieje więc – w myśl tej hipotezy – pewna transcendentna sfera bytowa, zawierająca obiekty podlegające powszechnym i koniecznym prawom, autonomicznym w stosunku do praw regulujących przebieg zjawisk psychicznych. Sfera ta stanowi formalny przedmiot badań nauk przyrodniczych, które jednak w jej opisie posługują się językiem fenomenalistycznym. Ujmują ją więc za pośrednictwem tak zwanych zjawisk fizycznych (takich jak barwa, kształt, dźwięk, zapach, ciepło), te zaś można rejestrować i badać metodą spostrzeżeń wewnętrznych, skierowanych na te akty psychiczne, które dostarczają percepcji zjawisk fizycznych<sup>135</sup>. Zadanie przyrodoznawstwa sprowadza się zatem do tego, iż „nie informując o absolutnych własnościach tego świata, po-przestaje ono na tym, że przypisuje mu siły, które wywołują wrażenia i wy-

<sup>134</sup> Ibidem, s. 469.

<sup>135</sup> „Podstawę psychologii, tak samo jak przyrodoznawstwa, stanowią spostrzeżenie i doświadczenie. Jej źródłem staje się przy tym przede wszystkim wewnętrzne spostrzeżenie własnych fenomenów psychicznych. [...] W ten sposób obserwacja zjawisk fizycznych w spostrzeżeniu zewnętrznym, dostarczając nam punktów oparcia dla naszego poznania przyrody, może zarazem stawać się instrumentem poznania psychologicznego” – pisał Brentano w 1. tomie *Psychologii z empirycznego punktu widzenia...* (s. 42–43).

wierają na siebie wzajemny wpływ w swoim działaniu, i ustala prawa współistnienia i następstwa tych sił”<sup>136</sup>.

Podstawowe zastrzeżenie – przypomnijmy jeszcze raz – brzmiało wówczas następująco: „Nie mamy prawa sądzić, że [przedmioty spostrzeżeń zewnętrznych] istnieją także rzeczywiście w tej postaci, jaką nam ukazują. Co więcej, da się wykazać, że nie istnieją poza nami”<sup>137</sup>. Tym samym Brentano stwierdza nie tyle nietożsamość czy nieadekwatność naszych wyobrażeń w stosunku do obiektów świata zewnętrznego, ile raczej niemożność ustalenia, jaka realna relacja zachodzi między owymi obiektami a „postacią, jaką nam ukazują”<sup>138</sup>. Dodatek „nie istnieją poza nami” koresponduje z ówczesną Brentanowską nauką o immanentnej inegzystencji przedmiotów intencjonalnych, a więc w tym kontekście nie jest niczym zaskakującym. Jak jednak jest teraz, w świetle tego, co autorowi „wypada nie tylko uzupełnić, lecz także sprostować”?

Niemal we wszystkich przykładach, użytych w dyskusji nad właściwym i niewłaściwym sposobem istnienia, funkcję ilustracji tego pierwszego pełni nazwy osobowe: Napoleon, Tytus, Kajus, Semproniusz, lub nazwy złożone typu: ktoś przedstawiający sobie centaury jako pół konia, pół człowieka. Widać stąd, że Brentano czuje się pewnie na tym gruncie; sformułowałwszy niegdyś (w ramach psychologii opisowej) naukową metodę, uzasadniania tezy o istnieniu innych podmiotów psychicznych<sup>139</sup>. Natomiast z przykładami bytów realnych nie będących osobami spotykamy się w tekście *Psychologii...* z 1911 roku tylko w paru miejscach – na przykład na s. 405: „[...] *in recto* przedstawiam sobie kwiaty [...]”, „[...] jeżeli przedstawiam sobie zielone drzewo, myślę o drzewie *in recto*, a zarazem o tym zielonym *in recto*”, oraz na s. 476: „[...] jeżeli [ktoś] neguje okrągły czworokąt, [to przy tym] zajmuje się w myśli czymś okrągłym i czymś czworokątnym, w obu tych wypadkach mając za przedmiot pewien twór realny”.

Kwiaty, drzewo, to zielone, coś okrągłego i coś czworokątnego – oto właściwie komplet dostępnych przykładów, na podstawie których musimy wyrobić sobie pogląd o naturze bytu realnego. Oszczędność owej egzemplifika-

<sup>136</sup> Ibidem, s. 140.

<sup>137</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>138</sup> „Nie będziemy też podzielać rozpowszechnionego naiwnego przeświadczenia, że wszędzie, gdzie poznaje się jakąś prawdę, trzeba porównać realną rzecz z sądem” – pisał Brentano w *Über den Begriff der Wahrheit* (cyt. wg: F. Brentano: *O pojęciu prawdy...*, s. 69). A. Chrudzinski komentuje to stanowisko następująco: „Brentano uznaje analizę pojęcia odpowiedniości sądu i rzeczywistości za pracę o charakterze zasadniczo negatywnym. Pokazała ona, że żadnej prostej, jednorodnej relacji, która zachodziłaby między prawdziwym sądem a światem, a która legitymowałaby zdroworozsądkową ideę *adaequatio*, nie da się wskazać”. A. Chrudzinski: *Brentano i Meinong...*, s. 244.

<sup>139</sup> Por.: W. Galewicz: *Wstęp...*, s. XXXI, a także O. Kraus: *Vorwort des Herausgebers...*, s. XVII.



cyjnej bazy (a niewiele się zmienia, gdy uwzględnimy także inne publikacje Brentana, np. *Wahrheit und Evidenz* oraz *Die Abkehr vom Nichtrealen*) wydaje się zaskakująca w zestawieniu z dobitnie głoszoną tezą, że każdy z nas, ilekroć myśli, myśli zawsze o czymś, i to w dodatku – zawsze tylko o czymś realnym. Dlaczego więc tak mało owych realiów ilustruje tekst Brentana?

Powody mogą być dwa, lecz wzajemnie się wykluczające. Albo powściągliwość Brentana spowodowana została przekonaniem, iż sprawa jest tak oczywista, że nie warto poświęcać jej niepotrzebnej uwagi, albo – wręcz przeciwnie – że kwestia jednoznacznego wskazania konkretnych przykładów realnego bytu nastęrcza zbyt wielu zasadniczych wątpliwości, by warto było podejmować ryzyko wysuwania propozycji, które w świetle późniejszych analiz przeprowadzonych metodami nauk przyrodniczych mogą się okazać nie trafne. Rozstrzygnięcie owej alternatywy nie jest wcale oczywiste.

Właściwy dobór przykładu musiałby wszak polegać na jednoznacznym wskazaniu indywidualnej rzeczy, która może stać się przedmiotem prawdziwego sądu egzystencjalnego, stwierdzającego: ta oto rzecz istnieje – w tym jedynym właściwym sensie czasownika „istnieć”, jaki Brentano przyjmował w ostatniej fazie swych poglądów. Dyskutowany problem dotyczy bowiem stanowiska zajmowanego w sporze o przedmiot poznania. Przez poznanie zaś autor rozpatrywanego stanowiska rozumie wyłącznie wiedzę sformułowaną w postaci sądów „w sobie uzasadnionych” (*in sich gerechtfertigt*) i „logicznie nienagannych” (*logisch tadellos*)<sup>140</sup>, czyli w szczególności – prawdziwych<sup>141</sup>. Mówiąc o jakiejś rzeczy, musimy zatem wiedzieć, że sąd stwierdzający jej istnienie jest sądem prawdziwym. Skąd możemy to wiedzieć? Oto kolejny problem, który wymaga tu naświetlenia.

Z całego szeregu gruntownie przeprowadzonych analiz<sup>142</sup> wynika, że w miarę upływu czasu Brentano coraz bardziej zdecydowanie skłaniał się ku porzuceniu klasycznej, adekwacyjnej koncepcji prawdy, zastępując ją własną konstrukcją kryteriologiczną o swoście subiektywnym charakterze. Swoistość polega na tym, że subiektywizacja kryterium prawdy nie prowadzi do utraty waloru obiektywności sądów, lecz wręcz przeciwnie – gwarantuje ją. Dzieje się tak dlatego, że miarą prawdziwości sądu uczynił Brentano zgodność jego treści z treścią sądu wydanego przez pewien wyróżniony (uprzywilejowany epistemologicznie) podmiot, mianowicie kogoś „sądzącego z oczywistością”. Kryterium to bywa niekiedy formułowane w stylizacji normatywnej, na przy-

<sup>140</sup> Por.: O. Kraus: *Vorwort des Herausgebers...*, s. XXX.

<sup>141</sup> Gdyż – jak zauważył Chrudzimski – „poznać coś” znaczy dla Brentana to samo, co „poznać, że coś jest prawdą”, albowiem „prawda i poznanie są tym samym” (*Wahrheit und Erkenntnis sind dasselbe*) – jak pisał w manuskrypcie wüzburgskich wykładów z metafizyki. Zob.: A. Chrudzimski: *Brentano i Meinong...*, s. 240 i 243–244.

<sup>142</sup> W ostatnich latach zajmowali się tym problemem m.in. P. Simons, R. Chisholm, J. Szrednicki, A. Rojszczak i A. Chrudzimski.

kład „Prawdziwy jest ten sąd, który przyjmuje takie przedstawienie, które zasługuje na przyjęcie, lub który odrzuca takie przedstawienie, które zasługuje na odrzucenie”, albo: „»Przedmiot jest« znaczy [...], że przedmiot należy uznać, to znaczy, że może on być słusznie uznany. »Przedmiotu nie ma« znaczy podobnie, że przedmiot należy odrzucić, że może on być słusznie odrzucony”.

Właściwym kluczem do zrozumienia owych normatywów jest jednak sformułowanie następujące: „Prawda przysługuje sądowi tego, kto sądzi prawidłowo, to znaczy sądowi tego, kto sądzi w ten sposób, w jaki sądziłby o tym ten, kto sądziłby z oczywistością”<sup>143</sup>.

To sformułowanie jeszcze raz potwierdza tezę o nieuchronnym pośrednictwie przedstawień podmiotu, zdolnego do wydania sądu o odpowiedniej kwalifikacji prawdziwościowej, ilekroć chcemy zidentyfikować właściwy przedmiot odniesienia sądu, wyrażonego w stylizacji przedmiotowej.

Podobne zapośredniczenie występuje także w Brentanowskiej interpretacji treści sądów zawierających prawdy ogólne, to jest aksjomatów i zasad wnioskowania. Dla przykładu przytoczmy charakterystyczne dla Brentanowskiego stylu myślenia sformułowanie Arystotelesowskiej zasady sprzeczności. W „stylizacji epistemicznej” brzmi ona następująco: „Jest niemożliwe, żeby ktoś, kto zaprzecza czemuś, co ktoś słusznie uznaje, zaprzeczał temu słusznie, oraz żeby ktoś, kto uznaje coś, czemu ktoś słusznie zaprzecza, uznawał to słusznie, zakładając, że obaj wydają sądy w tym samym *modus* przedstawiania i sądzenia”<sup>144</sup>. Kolejny przykład – schemat zdania kategorycznego typu: każde *S* jest *P* – w „notacji Brentanowskiej” przybiera taką oto postać: „Przedstawiam sobie kogoś jako uznającego *S* i odmawiającego mu *P* i oświadczam, że przedstawiając go tak sądzącego, przedstawiam sobie kogoś sądzącego błędnie, kogoś, kto stwierdza kontradykcyjne przeciwieństwo mojego własnego sądu; przez co jest jasne, że w następstwie zajmowanego przeze mnie stanowiska uważam, iż w ogóle nie może istnieć ktoś taki, kto by *S* słusznie odmawiał *P*”<sup>145</sup>. Uff!

W świetle niniejszych argumentów rozpatrzmy jeszcze raz przytoczoną na początku tego ustępu uwagę Brentana: „Być może zawsze przedstawiamy sobie tylko podmiot wydający dany sąd i sądzimy, że przedstawiając go sobie, przedstawiamy sobie sądzącego słusznie”. Czyżby to znaczyło, że jedynym możliwym przedmiotem przedstawienia jest *z a w s z e* jakiś podmiot czynności psychicznych? Przypuszczenie takie wydaje się po pro-

<sup>143</sup> Powyższe cytaty, które przytaczam za: A. Chrudziński: *Brentano i Meinong...*, s. 238, 244 i 245, pochodzą kolejno: z manuskryptu F. Brentana, oznaczonego sygnaturą M 96, z manuskryptu EL 80 oraz z tekstu *Über den Satz: veritas est adaequatio rei et intellectus*, dyktowanego 5 marca 1915 roku.

<sup>144</sup> O. Kraus: *Franz Brentano...*, s. 59.

<sup>145</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 429.

stu absurdalne. Poszukajmy zatem argumentów na poparcie alternatywnej możliwości.

## Status epistemologiczny realiów

Wydaje się, że z pomocą w realizacji tego zadania może przyjść ostatni z podyktowanych przez Brentana tekstów, zatytułowany *Ujęcie naoczne i przedstawienie abstrakcyjne*, zapisany z datą 9 marca 1917 (osiem dni przed śmiercią autora), oraz jedna z klasycznych interpretacji jego myśli, zaproponowana przez Alfreda Kastila w 1951 roku, a „sporządzona na podstawie całościowego ujęcia wszystkich szczegółowych aspektów nauczania Brentana, intensywnie badanych przez ponad pół wieku”<sup>146</sup>. W wyniku krytycznego zestawienia tych dwóch źródeł rysuje się następująca możliwość interpretacji Brentanowskiego reizmu:

W tekście z marca 1917 roku Brentano opisuje proces konstruowania pojęcia indywiduum (przedmiotu indywidualnego). Rozpoczyna od zakwestionowania powszechnie przyjętej tezy, że każdy przedmiot spostrzeżenia naocznego jest czymś indywidualnym – w odróżnieniu od przedmiotu pojęcia, który na ogół bywa czymś ogólnym. Trafnie dobrana argumentacja przekonuje czytelnika o tym, że „Kant niesłusznie uznawał indywidualność tych [spostrzeżeń], które zwykliśmy nazywać ujęciami naocznymi” (s. 464). Są one tylko „przedstawieniami o najmniejszym stopniu ogólności”<sup>147</sup>. „Naocznie” bowiem – zgodnie z Brentanowskim rozumieniem tego terminu – ujmujemy zmysłowe cechy przedmiotów: „[...] kto widzi coś, słyszy albo w inny sposób doznaje, ma za przedmiot pierwotny jakiś obiekt zmysłowy. [...] Przedstawienia, które posiadają przedmioty zmysłowe, nazwano naocznościami”<sup>148</sup>. Cechą naoczności jest pewien stopień ogólności, albowiem spostrzeżeniom zmysłowym towarzyszy „względność określeń przestrzennych i brak determinacji absolutnych – jedynych, które mogłyby indywidualizować” (s. 464). Podobnie – zauważa Chrudzimski – sądził Brentano już znacznie wcześniej: w rękopisie zatytułowanym *Abstraktion*, pochodzącym z 1899 lub nawet 1889 roku (datowanie nie jest jednoznaczne), twierdził on, „iż umysł ma przed sobą immanentny obiekt, który »wymienia« taki zestaw cech, jaki mógłby

<sup>146</sup> „Die vorliegende zusammenfassende Darstellung war nur möglich auf Grund jener vollständigen Beherrschung aller Einzelheiten der Lehre Franz Brentanos, die Prof. Kastil durch intensive Beschäftigung mit ihr mehr als ein halbes Jahrhundert hindurch erworben hatte” – tymi słowami rekomenduje wydawca, Franziska Mayer-Hillebrand, pracę Kastila *Die Philosophie Franz Brentanos...*

<sup>147</sup> Por.: O. Kraus: *Franz Brentano...*, s. 34.

<sup>148</sup> F. Brentano: *W kwestii metafizyki*. Tekst dyktowany 16 listopada 1915.

być posiadanym przez wiele przedmiotów transcendentnych<sup>149</sup>. Moment indywidualizujący substancję pozostaje zatem wyłączony z naoczności – zarówno zewnętrznej (fizycznej), jak i wewnętrznej (psychicznej) – podkreśla w swym komentarzu Oskar Kraus (s. XXX).

Oprócz przedstawień cechujących się jednością naoczną wyróżnia następnie Brentano klasę przedstawień, „zawdzięczających swoją jedność tylko swoistego rodzaju połączeniu, złożeniu, identyfikacji, jak gdy np. tworzy się pojęcie rzeczy czerwonej, ciepłej i wydającej przyjemny dźwięk” (s. 465), i nazywa je „przedstawieniami stanowiącymi jedność atrybutywną”. Identyfikacja konstytuująca jedność owych przedstawień nie polega na sądzeniu (to czerwone jest tym samym, co to ciepłe), „lecz należy do dziedziny życia przedstawieniowego” (s. 465) (coś ciepłego i czerwonego). Takim przedstawieniom o jedności atrybutywnej brak jedności naocznej, zatem należą one do dziedziny abstrakcji.

Dzięki kolejnym identyfikacjom podmiot może uzyskać pewien ciąg przedstawień o jedności atrybutywnej, z których każde następne powstaje z poprzedniego przez dodanie kolejnej cechy naocznej (czerwone + ciepłe + okrągłe + pachnące + ...). Teraz w rozumowaniu musimy uwzględnić przesłankę entymematyczną, którą milcząco akceptuje Brentano, a ściślej mówiąc, formułuje ją w sposób sugerujący istnienie dodatkowych presupozycji. Pisząc mianowicie, że „myślimy o pewnej rzeczy jako o jednoznacznie określonej co do wszystkich przysługujących jej cech” (s. 472), autor cytowanych słów zakłada po pierwsze, iż każdej rzeczy indywidualnej przysługuje skończenie wiele cech, a po drugie, że wszystkie cechy dystynktywne charakteryzujące jakąkolwiek rzecz, która może stać się przedmiotem spostrzeżenia zewnętrznego, mają charakter naoczny, gdyż „jedna rzecz w porównaniu z inną musi u j a w n i a ć jakąś różnicę. [...] Nie różnić się znaczy tyle, co być jednym i tym samym” (s. 471–472; podkr. – K.W.), a jak wynika z przytoczonego sformułowania, różnić się znaczy tyle, co ujawniać (czyli, innymi słowy, unaoczniać) jakąś (przynajmniej jedną) różnicę<sup>150</sup>.

<sup>149</sup> A. Chrudzinski: *Epistemologia Franza Brentana...*, s. 69. W cytowanym manuskrypcie (oznaczonym sygnaturą Ps 21) Brentano pisał: „Wird ein Seiendes vorgestellt – so dass ein Gegenstand in der Aussenwelt besteht – so wird dieser unsgerer Gegenstand nie in erschöpfender Weise vorgestellt, sondern, wie man sagt, nach gewissen Merkmalen, nach anderen aber nicht. Infolge davon kann jeder Gegenstand in der Aussenwelt Gegenstand verschiedener Vorstellungen sein. Die eine erfasst ihn nach diesen, die andere nach anderen Merkmalen”.

<sup>150</sup> Warto przypomnieć (za J. Ortegą y Gassetem) trafny aforyzm Johanna Wolfganga Goethego, nawiązujący zresztą do epistemologii Arystotelesa: „Arystoteles definiował zmysły jako zdolność postrzegania różnic. Chwytają to, co zróżnicowane i zmienne, pozostając ślepe na zjawiska stałe i niezmiennie. Dlatego też Goethe powiedział, posługując się iście kantowskim paradoksem, że rzeczy są różnicami, które dostrzegamy”. J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Przeł. P. Niklewicz. Warszawa 1980, s. 222.

Obecnie możemy już sformułować wniosek: postępując drogą kolejnych identyfikacji, podmiot czynności psychicznych musi w końcu dojść do momentu, w którym „dalsze zróżnicowanie jest już niemożliwe” (s. 472), ponieważ zostały wyczerpane wszystkie cechy dystynktywne przedstawianej rzeczy. Można ów wniosek uogólnić następująco: wśród wszystkich możliwych przedstawień danej rzeczy istnieje takie przedstawienie o jedności atrybutywnej, które przedstawia tę rzecz jako indywidualną i zarazem jako taką, jaka ona jest, z dokładnością do wszystkich przysługujących jej naocznych cech dystynktywnych.

Nie od rzeczy będzie tu zauważyć, że powyższe rozumowanie stanowi nie tylko rekonstrukcję toku myśli Brentana, lecz zarazem wyraźnie wskazuje na nawiązania do wywodów Arystotelesa na temat istoty bytu substancjalnego<sup>151</sup>.

Przejdźmy do dalszych wniosków. Źródłem naszej wiedzy o rzeczach i ich własnościach są zjawiska fizyczne oraz naukowe ustalenia empirycznego przyrodoznawstwa. Zjawiska fizyczne dane są pierwotnie w ujęciu naocznym, które ma status spostrzeżenia zewnętrznego. O nim zaś pisał Brentano w pierwszym tomie *Psychologii...*, że „tak zwane spostrzeżenie zewnętrzne nie jest, ściśle biorąc, spostrzeżeniem”, bo „nie da się w żaden sposób wykazać [jego] prawdziwości i rzeczywistości”, a „kto ufnie bierze je za to, za co się podają, zostaje [...] wprowadzony w błąd”<sup>152</sup>. Czyżby teraz o tym zapomniał? Mało prawdopodobne. Raczej należy przyjąć, że dalsza ewolucja poglądów potoczyła się w kierunku, który już wówczas został zasygnalizowany, choć jeszcze w formie niezobowiązującej sugestii, iż nie jest prawdą, co twierdzą „niektórzy filozofowie, [...] jakoby [...] zjawisku takiemu jak to, które nazywamy fizycznym, nie mogło odpowiadać nic rzeczywistego”<sup>153</sup>.

Arkadiusz Chrudzimski uważa, że nauka Brentana daje możliwość takiego „przesunięcia punktu ciężkości”, przy którym w centrum rozważań znajdzie się poszukiwane przezeń „coś »na zewnątrz«, co odpowiada naszym fenomenom”<sup>154</sup>. W artykule *Epistemologia Franza Brentana* Chrudzimski pisze:

---

<sup>151</sup> Arystoteles bowiem pisał: „Istotą każdej rzeczy jest to, dzięki czemu rzecz jest rzeczą samą przez się. [...] To, czym rzecz jest, tzn. istota, oznacza [w jednym ze znaczeń] substancję i określoną rzecz (*tode ti*) [...] o istocie twierdzi się, że jest substancją każdej rzeczy”. Przez substancję zaś rozumie się – w tym przypadku, o którym tu mowa – substrat, czyli „coś, o czym wszystkie inne predykaty są orzekane, podczas gdy on sam nie może już być orzekany o niczym”. Gdy więc wyczerpiemy wszystkie możliwości orzekania o czymś określonych własności, „wówczas, jak widać, nic nie zostanie prócz czegoś, co jest tymi własnościami określone”, czyli ta właśnie, indywidualna i określona co do swej istoty rzecz. Por.: Arystoteles: *Metafizyka...*, 1029b–1031a, *passim*.

<sup>152</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 130.

<sup>153</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>154</sup> „Nie znaczy to, żeby Brentano nie chciał w swej metafizyce wyjść poza to, co fenomenalnie dane. Wręcz przeciwnie, jednym z ważnych zadań metafizyki ma być, obok opisu

„Opisując fenomeny psychiczne, których istota polega na intencjonalnym zwróceniu na obiekt, musimy zatem pośrednio opisywać same te obiekty. [...] W konsekwencji opis, jakiego dostarcza Brentanowska psychologia opisowa, obejmować będzie, przy pewnym przesunięciu punktu ciężkości z psychicznego aktu na jego obiekt, w zasadzie wszystko to, co ontologicznie interesujące”<sup>155</sup>.

Zjawisku fizycznemu może zatem odpowiadać – i faktycznie odpowiada – coś rzeczywistego: rzecz (*das Reale*). Ale rzecz nie jest taka, jaką ją sobie przedstawiamy za pomocą spostrzeżeń zewnętrznych, czyli ujęć naocznych. Możemy natomiast przedstawić sobie rzecz taką, jaka jest, za pomocą pewnego wyróżnionego (nienaocznego) przedstawienia o jedności atrybutywnej, mianowicie takiego, przy którym dalsze zróżnicowanie staje się już niemożliwe.

Takie przedstawienie nie ma jedności naocznej, ponieważ wszystkich naraz cech dystynktywnych nie da się objąć jednym aktem spostrzeżenia zewnętrznego; lecz dysponując szeregiem ujęć naocznych, danych w *modus* przypomnienia lub narracji (zależnie od tego, czy pochodzą wszystkie od jednego, czy od wielu różnych podmiotów), można na tym materiale dokonać skutecznej identyfikacji atrybutywnej. Świadczy to w każdym razie o tym, że dla dowolnie wybranej rzeczy znajdującej się w zasięgu czyichś naocznych ujęć może istnieć taki wyróżniony epistemologicznie podmiot, który potrafi wydać z oczywistością słuszny – a więc prawdziwy wedle brentanowskiego kryterium – sąd uznający ową rzecz jako jednoznacznie określoną co do wszystkich przysługujących jej cech.

## Naoczność a oczywistość

Pozostaje jednak do omówienia jeszcze kwestia rozumienia przez Brentana pojęcia oczywistości. Alfred Kastil i Oskar Kraus zwracają uwagę na fakt, że Brentano nigdy nie zrównał *explicite* statusu epistemologicznego sądów opartych na dwóch rodzajach spostrzeżeń: wewnętrznych i zewnętrznych. Tym pierwszym przypisywał on, i to już w najwcześniejszej fazie rozwoju swych poglądów, „bezpośrednią oczywistość, najjaśniejsze poznanie i najpeł-

---

przedmiotów doświadczenia tak, jak są nam one dane, także rozstrzygnięcie, czy jest coś na zewnątrz, co odpowiada naszym fenomenom (przynajmniej w pewnych swych aspektach). Zob. *Wprowadzenie do metafizyki* z roku 1874 [manuskrypt M 14/15]” – wyjaśnia A. Chrudziński: *Epistemologia Franza Brentana...*, s. 74, przypis 33. Fragmenty wyróżnione kursywą są cytatami z rękopisu Brentana – K.W.

<sup>155</sup>Ibidem, s. 73.

niejszą pewność”<sup>156</sup>. O spostrzeżeniach zewnętrznych twierdził – już po wycofaniu się z tezy, że wprowadzają umysł w błąd, dostarczając mu jedynie fikcji – że dostarczają materiału umożliwiającego pośrednie wnioskowanie o przedmiotach transcendentnych i ich własnościach. Naoczność nie może być źródłem oczywistości, ponieważ słusznie sądzić można jedynie na podstawie oczywistego wewnętrznego spostrzeżenia określonych przedstawień klas obiektów (*auf Grund evidenten innerer Wahrnehmung gewisser Vorstellungen von zusammengesetzten Objekten*)<sup>157</sup>.

Przedmiot transcendentny – jako taki – nie jest przedmiotem możliwego doświadczenia. Teza ta nie stoi w sprzeczności z twierdzeniem, iż przedmioty transcendentne ujmujemy naocznie, skoro – korzystając z nieprzetłumaczalnej gry słów w języku niemieckim – termin *Wahrnehmung* (spostreżenie) w odniesieniu do ujęć naocznych jest mylący, gdyż ich rezultatem nie jest ujęcie prawdy (*Wahr-Nehmung*), tylko pewnego pozoru (*Schein*); lecz takiego pozoru, który zarazem jest podobny do prawdy (*wahr-schein*). I w ten sposób (nieco niepoważny, ośmieliłbym się dodać, bo oparty na dość przypadkowych etymologicznych koneksjach terminów) dochodzimy do pojęcia prawdopodobieństwa (*Wahrscheinlichkeit*). Pojęcie to – niezależnie od tego, na jakiej drodze uzyskane – charakteryzuje trafnie, zdaniem Kastila, stosunek Brentana do twierdzeń opisujących właściwości świata zewnętrznego<sup>158</sup>.

Warunki prawomocności transcendentnego wnioskowania (uwzględniając elementy interpretacji Kastila) przedstawiają się następująco.

Przypuśćmy, że *A* jest domniemanym przedmiotem transcendentnym. Dysponujemy całym szeregiem możliwych przedstawień *A* (ten sam bowiem przedmiot może być dany w wielu różnych rodzajach przedstawień, o różnych *modi* oraz różnym stopniu ogólności). Punktem wyjścia wnioskowania transcendentnego są ujęcia naoczne, w których przedmiot *A* prezentuje się nie w takiej postaci, w jakiej przedstawiałby go sobie zakładany, zgodnie z naszą teorią, podmiot uprzywilejowany epistemologicznie. Owe ujęcia naoczne stanowią materiał bazowy do tworzenia przedstawień o jedności atrybutywnej. One także mogą prowadzić do niewłaściwego ujęcia, gdyż – jak ilustrują to liczne przykłady przytaczane przez Brentana – tworząc kombinacje atrybutów, możemy przedstawiać sobie nawet rzeczy sprzeczne, takie jak okrągły czworokąt (wedle Brentana ktoś, kto przedstawia sobie okrągły czworokąt, „zajmuje się w myśli czymś okrągłym i czymś czworokątnym, w obu tych przypadkach mając za przedmiot pewien twór realny”<sup>159</sup>, lecz ów twór realny nie jest taki, jakim ujmuje go wytworzone atrybutywnie przed-

<sup>156</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 16.

<sup>157</sup> O. Kraus: *Franz Brentano...*, s. 58.

<sup>158</sup> Por.: A. Kastil: *Die Philosophie Franz Brentanos...*, s. 239–240.

<sup>159</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 476.

stawienie). Zatem, aby wytworzyć sobie właściwe (słuszne w sensie epistemicznej koncepcji prawdy) przedstawienie *A*, musimy dysponować czymś więcej. Tym czymś więcej – twierdzi Alfred Kastil – jest pewnego rodzaju hipoteza, sformułowana w ramach przyrodoznawstwa. Treścią owej hipotezy jest, że *A* istnieje i stanowi przyczynę zjawisk fizycznych ujmowanych w naszych spostrzeżeniach, a warunek konieczny przyjęcia owej hipotezy stanowi, iż musi ona przewyższać swym prawdopodobieństwem wszystkie inne możliwe hipotezy<sup>160</sup>.

Mówiąc ściśle, Kastil posługuje się dość zaskakującym pojęciem „nieskończenie przewyższającego prawdopodobieństwa” (*unendlich an Wahrscheinlichkeit übertreffend*). Okazuje się, że istotnie, Brentano rozpatrywał tego typu ekstremalne sytuacje. Aby przybliżyć sens owego pojęcia, odwołajmy się do interpretacji A. Chrudzimskiego, który wyjaśnia: „[...] również coś, co nazywać możemy »wiedzą prawdopodobną«, znajduje w pismach Brentana swoje miejsce. Każdy sąd, który potocznie określilibyśmy jako uzasadniony, lecz nie w stopniu najwyższym, zostaje u Brentana zreinterpretowany jako oczywisty *sąd o prawdopodobieństwie* [...] musimy więc przeformułować nasze potoczne przekonania tak, iż niepewny sąd, że *p*, okazuje się w efekcie pewnym (oczywistym) sądem, że to, że *p*, jest *prawdopodobne*. Sam bowiem rachunek prawdopodobieństwa, na którym opierać się mają te przeformułowania, jest częścią matematyki, a zatem należy do dziedziny wiedzy apriorycznej. [...] W niektórych przypadkach, twierdzi Brentano, mamy prawo określić prawdopodobieństwo na podstawie doświadczenia jako *nieskończenie wielkie*. W takim przypadku przejście od przekonania o nieskończonym prawdopodobieństwie tego, że *p*, do prostego przekonania, że *p*, jest wprawdzie nadal w zasadzie nieuprawnionym pojęciowym skokiem, jednak w tym przypadku jest to już skok »nieskończenie mały« i w tym sensie »praktycznie uprawniony«. Hume miał zatem rację, kiedy klasyfikował wszelkie wnioski indukcyjne jako logicznie nieuprawnione. Przeoczył jednak fakt, że w niektórych przypadkach, a w tym w paru niezwykle ważnych, wniosek wykracza poza swoje przesłanki już tylko o »nieskończenie mało«”<sup>161</sup>. Rysuje się tedy pewna droga, choć niełatwa, ku adekwatnemu poznaniu tego, co transcendentne: interpretacja danych doświadczenia zewnętrznego w taki sposób, by „nieskończenie przewyższyc” wszystkie alternatywne kontrinterpretacje. Czy owa droga nie jest jednak czystą utopią?

<sup>160</sup> „[...] muss die Hypothese, das es [das Transzendente – K.W.] sei und Ursache der zu erklärenden Tatsache sei, die sämtlichen neben ihr möglichen Hypothesen unendlich an Wahrscheinlichkeit übertreffen”. A. Kastil: *Die Philosophie Franz Brentanos...*, s. 239.

<sup>161</sup> A. Chrudzimski: *Epistemologia Franza Brentana...*, s. 78–79.



## Oczywistość i *modi* czasowe

Na zakończenie rozdziału chciałbym pokusić się o sformułowanie pewnej hipotezy interpretacyjnej, która wydaje się wskazywać, że Brentano widział jednak realną szansę urzeczywistnienia zarysowanej wyżej drogi poznania. Wiąże się ona z pewną możliwością rozumienia normatywnego aspektu Brentanowskiej epistemicznej koncepcji prawdy. Nie jest ona wszakże wolna od wątpliwości. Jak już wiemy, Brentano twierdzi, iż „prawda przysługuje sądowi tego, kto sądzi prawidłowo, to znaczy sądowi tego, kto sądzi w ten sposób, w jaki sądziłby o tym ten, kto sądziłby z oczywistością”<sup>162</sup>, lecz – co grozi błędnym kołem w definiowaniu – oczywistość charakteryzuje Brentano, znów odwołując się do pojęcia prawidłowości<sup>163</sup>. Dodatkowy problem polega na tym, że nie zawsze (a nawet nie jest do końca jasne, czy w ogóle kiedykolwiek<sup>164</sup>) ten, kto wydaje sąd, wydaje go z oczywistością.

Najbardziej zasadnicza wątpliwość, dotycząca tego, czy „istnieje ktoś sądzący z oczywistością”, została – jak się wydaje – rozproszona za pomocą rozumowania, które Chrudzimski nazywa „ontologicznym dowodem” i przedstawia w następującej formie: „Zapytajmy teraz: czy ktoś, kto sądzi z oczywistością na temat istnienia kogoś sądzącego z oczywistością, mógłby sądzić przeciwnie, czyli zaprzeczać istnieniu kogoś, kto sądzi z oczywistością? Zaskakująca odpowiedź brzmi: Nie. Co najmniej on sam sądzi przecież z oczywistością. Jeśliby zatem zaprzeczał istnieniu kogoś takiego, sądziłby fałszywie. W takim razie jednak istnienie kogoś sądzącego z oczywistością okazało się dowodliwe na mocy samej definicji prawdy Brentana”<sup>165</sup>. Tyle, że jest to dowód formalny, a nie konstruktywny, opiera się bowiem na idei redukcji do absurdu, natomiast w żaden sposób nie wskazuje owego obiektu, którego istnienie jest przedmiotem dowodu; zatem jego prawdziwość relatywizuje się tylko do tej teorii, w której obowiązuje przyjęta przez Brentana definicja prawdy.

Pozostaje jednak kolejna wątpliwość. Definicja Brentana zakłada *implicitę* taką możliwość, że ktoś sądzi prawidłowo (to znaczy – w szczególności –

<sup>162</sup> „Die Wahrheit dem Urteile des richtig Urteilenden zukommt, d.h. dem Urteile dessen, der urteilt, wie derjenige darüber urteilen würde, der mit Evidenz sein Urteil fällt; also der das behauptet, was auch der evident Urteilende behaupten würde”. F. Brentano: *Wahrheit und Evidenz...*, s. 139.

<sup>163</sup> „Sąd oczywisty można określić jako ten, który jest wewnętrznie scharakteryzowany jako prawidłowy” („Man kann das evidente Urteil als solches bezeichnen, welches in sich als richtig charakterisiert ist”). F. Brentano: *Die Lehre vom richtigen Urteil*. Hrsg. von F. Mayer-Hillebrand. Bern 1956, s. 111.

<sup>164</sup> „Wydaje się, że istnienie kogoś sądzącego z oczywistością nie jest w żadnym razie prawdą konieczną” – zauważa A. Chrudzimski: *Brentano i Meinong...*, s. 239.

<sup>165</sup> Ibidem.

iz jego sąd odpowiada prawdzie), lecz nie wie o tym, gdyż nie ma realnej możliwości porównania własnego sądu z tym, jak sądziłby ten, kto sądziłby z oczywistością<sup>166</sup>. Co wtedy? Czym można zastąpić niemożliwe do zastosowania w takim przypadku ewidencjonistyczne kryterium prawdy?

Wcześniej została przytoczona odpowiedź Alfreda Kastila, odwołująca się do pojęcia największego prawdopodobieństwa w zbiorze możliwych hipotez. Nawiązuje ona, rzecz jasna, do koncepcji Hume'a, a ponadto przybliża się (za pewne nie przypadkiem, biorąc pod uwagę datę ukazania się monografii Kastila) do ustaleń filozofii neopozytywistycznej. Wydaje mi się, że – nie negując owej propozycji – warto rozpatrzyć dodatkowo inną jeszcze możliwość, która znajduje swe ugruntowanie w rozważaniach samego Brentana. Chodzi konkretnie o jego naukę na temat *modi* czasowych.

Transcendentne obiekty świata zewnętrznego, będącego przedmiotem badania nauk fizykalnych, podlegają identyfikacji oraz opisowi w świetle aktualnie przyjmowanych teorii naukowych. Jak zauważa Oskar Kraus, Brentano z uwagą obserwował postępy współczesnej fizyki, chcąc jak najrozwężniej dokonać wyboru tej spośród formułowanych w naukach empirycznych teorii, która w jak najdoskonalszym stopniu spełniałaby postulat najbardziej prawdopodobnego wyjaśniania maksymalnie obszernego zbioru zdarzeń obserwowalnych<sup>167</sup>. Tym samym z pewnością zdawał sobie sprawę z faktu odwoływalności hipotez naukowych, jako że postęp w naukach empirycznych polega na nieustannym zastępowaniu starych teorii nowymi, które coraz lepiej (z punktu widzenia – niestety, nie zawsze dostatecznie ściśle określonych – kryteriów metodologicznych) objaśniają rzeczywistość. Miara prawdopodobieństwa alternatywnych hipotez musi zatem być zrelatywizowana do przestrzeni zdarzeń, wyznaczonej przez ogół aktualnie znanych i rozpatrywanych koncepcji naukowych. W miarę dokonywania się efektywnego postępu w nauce, to znaczy w miarę przybywania nowych, coraz lepiej objaśniających rzeczywistość teorii, zmieniać się musi wartość prawdopodobieństwa poszczególnych hipotez. Toteż nierozumnym byłoby utożsamianie prawdziwości z *aktualnie* wyliczonym najwyższym stopniem prawdopodobieństwa. Prawdziwość bowiem jest wartością absolutną, prawdopodobieństwo zaś – z czego Brentano nie zdawał sobie sprawy<sup>168</sup> – to wielkość wyznaczona relatywnie w stosunku do zmieniającej się przestrzeni zdarzeń. Lecz jeśli się

<sup>166</sup> Na możliwość taką wskazuje np. następująca wypowiedź: „Wyrażenie ‘sąd prawdziwy’ jest wieloznaczne. W źródłowym sensie znaczy ono tyle, co sąd oczywisty; w sensie przenośnym jednak, także sąd ślepy, który we wszystkich częściach zgodny jest z jakimś sądem oczywistym, nazywany jest oczywistym”. F. Brentano: *Versuch über die Erkenntnis*. Hamburg 1970, s. 150; cyt. za: A. Rojszczak: *Prawda i oczywistość w filozofii Franciszka Brentany...*, s. 164.

<sup>167</sup> Por.: O. Kraus: *Franz Brentano...*, s. 54–56.

<sup>168</sup> Por.: A. Chrudzimski: *Epistemologia Franza Brentana...*, s. 86.

uczyni użytek z założenia, które Brentano (choć milcząco) uznawał za prawdziwe, mianowicie, że każde *Reale* daje się wyczerpująco scharakteryzować za pomocą skończonej koniunkcji określeń atrybutywnych, to wśród wszystkich możliwych hipotez na temat danego obiektu realnego, zarówno już efektywnie sformułowanych, jak i tych istniejących w *modus* czasowym przyszłości, musi się znaleźć taka, która prawidłowo podaje kompletną charakterystykę owego obiektu. W pewnej chwili, należącej do kontinuum momentów czasowych, zaistnieją obiektywne warunki umożliwiające jakiemuś (przynajmniej jednemu) podmiotowi efektywne wydanie z oczywistością prawidłowego sądu o owym przedmiocie. Dopóki to nie nastąpi, możemy mieć do czynienia co najwyżej z takim przypadkiem, o którym pisał Brentano w *Versuch über die Erkenntnis* (por. przypis 166), to znaczy z sądem obiektywnie prawdziwym, lecz wydanym na ślepo, bez praktycznej możliwości sprawdzenia, że jest on istotnie zgodny z równobrzmiącym prawdziwym sądem wydanym z oczywistością. Tymczasem zaś pozostaje do naszej dyspozycji jedynie pewien niedoskonały z punktu widzenia fundamentalistycznej epistemologii, lecz użyteczny ze względów praktycznych instrument w postaci „rozsądnego mniemania” (*vernünftige Meinung*). Polega ono na tym, że przyjmujemy pewien sąd *p*, opierając się „na posiadaniu oczywistego przekonania, że to, że *p*, jest w pewnym (odpowiednio wysokim) stopniu prawdopodobne”<sup>169</sup>.

Zakończyć wypada jednak pytaniem, na które nie wiadomo, czy kiedyś padnie ostatecznie rozstrzygająca odpowiedź. Z dotychczasowych rozważań wynika, że Brentano dopuszczał jako przynajmniej prawdopodobne, że wśród sądów opisujących rzeczywistość fizyczną, formułowanych we współczesnych naukach przyrodniczych, znajdują się albo sądy prawdziwe (w owym „przenośnym” sensie, czyli identyczne co do treści z odpowiednimi sądami oczywistymi, lecz nie mogące wylegitymować się owym walorem oczywistości), albo sądy „nieskończenie mało odległe” od prawdziwych. Czy możemy jednak być pewni, że owa prawdziwość sądów o transcendentnych przedmiotach poznania powinna być zgodnie z intencją Brentana rozumiana tak, że słusznie (prawidłowo) uznają one owe przedmioty transcendentne, co świadczyłoby ostatecznie o tym, że reizm Brentana jest faktycznie czymś więcej niż tylko „psychizmem” dopuszczającym Berkeleyowskie równanie *esse est percipere*<sup>170</sup>, czy też – a doprawdy nie widać absolutnie niepowątpiewalnego powodu, by taką możliwość wykluczyć – postulowana prawdziwość odnosi się dopiero do „kanonicznej postaci” sądów nauki, w której ulegną redukcji wszystkie „byty w niewłaściwym sensie”, a pozostanie tylko „ktoś sądzący z oczywistością, że *p*”.

<sup>169</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>170</sup> Nie mylić z *esse est percipi*! W zacytowanej formule (por.: J. Kleiner: *Pojęcie idei u Berkeleya*. W: Idem: *Studia z zakresu literatury i filozofii*. Warszawa 1925, s. 224) chodzi bowiem o istnienie podmiotów percepcji i innych aktów psychicznych; w szczególności (mówiąc w „stylizacji brentanowskiej”) „kogoś wydającego sąd, że *p*”.

## Rozdział drugi

# Kazimierz Twardowski – prekursor teorii przedmiotu

## Jak powstała rozprawa *O treści i przedmiocie przedstawień*

Kazimierz Twardowski (1866–1938) rozpoczął jesienią 1886 roku studia na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Wiedeńskiego. Do kadry naukowo-dydaktycznej tego wydziału należeli wówczas między innymi profesor Robert Zimmermann, późniejszy promotor w przewodzie doktorskim Twardowskiego, oraz docent Franz Brentano (po rezygnacji z profesury z powodu powikłań prawnych, związanych z małżeństwem z Idą von Lieben, i ponownej habilitacji – czego wymagało ówczesne prawo austriackie – w roku 1880). Wśród słuchaczy filozofii byli w Wiedniu w tym czasie między innymi Alois Höfler (1853–1922), pracujący jednocześnie jako nauczyciel fizyki i prope-deutyki filozofii w gimnazjach wiedeńskich, a w 1886 roku odbywający staż doktorski u Alexiusa Meinonga w Grazu, zakończony promocją, oraz Christian Ehrenfels (1859–1932) – także uczeń Franza Brentana, wypromowany na doktora w 1885 roku pod kierunkiem Meinonga, po habilitacji w roku 1888 – docent prywatny w Wiedniu, a następnie (aż do emerytury w roku 1929) profesor filozofii w Pradze.

Przez sześć kolejnych semestrów Twardowski studiował filozofię, a w roku akademickim 1889/1890 słuchał dodatkowo wykładów z historii, matematyki i biologii. Od listopada 1890 do lipca 1891 roku odbył służbę wojskową, co nie przeszkodziło mu w złożeniu jeszcze w 1891 roku rozprawy doktorskiej pod tytułem: *Idee und Perzeption. Eine erkenntnistheoretische Unter-*

*suchung aus Descartes*, oraz wymaganych przez prawo egzaminów. Promotorem w przewodzie doktorskim Twardowskiego był Robert Zimmermann.

Po doktoracie Twardowski wyjechał na uzupełniające studia za granicę. Słuchał między innymi wykładów Wilhelma Wundta (1832–1920) w Lipsku oraz Carla Stumpfa (1848–1936) w Monachium. Jesienią 1892 wrócił do Wiednia i rozpoczął pracę jako urzędnik w zakładzie ubezpieczeniowym. Jednocześnie kontynuował rozpoczęte w Lipsku psychologiczno-filozoficzne studia nad zagadnieniami treści i przedmiotu przedstawień. Badania te zaowocowały opublikowaniem w roku 1894 rozprawy habilitacyjnej pod tytułem *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. Eine psychologische Untersuchung*.

Po pomyślnie zakończonym w lipcu 1894 roku przewodzie habilitacyjnym uzyskał stanowisko Privatdozenta na Uniwersytecie Wiedeńskim. Było to akurat w czasie, gdy sterany wiekiem i nękany przeciwnościami losu Brentano zrezygnował z wykładów po dwudziestu latach nauczania filozofii w Wiedniu i wyjechał za granicę. W tym samym czasie (z początkiem semestru zimowego 1894/1895) funkcję docenta Uniwersytetu Wiedeńskiego zaczął pełnić także Alois Höfler, którego obowiązki dydaktyczne obejmowały zajęcia z pedagogiki i filozofii<sup>1</sup>, podczas gdy Twardowski wykładał tylko filozofię.

W Wiedniu spędził wszakże tylko rok jako następca Franza Brentana. W październiku 1895 roku bowiem ministerstwo oświaty mianowało go profesorem nadzwyczajnym we Lwowie. Obejmując tam katedrę, miał tyle samo lat, co Alexius Meinong, gdy rozpoczynał jako *Extraordinarius* współpracę z uniwersytetem w Grazu – niespełna trzydzieści.

Tematyka pracy habilitacyjnej Twardowskiego (pomimo że jego oficjalnym opiekunem naukowym pozostawał cały czas profesor Zimmermann) wywodzi się bezpośrednio z treści nauczania Brentana. Jak napisał Arkadiusz Chrudzimski, „rozprawa *O treści i przedmiocie przedstawień* wyrosła z próby przezwyciężenia ontologicznych niejasności, którymi otoczony jest Brentanowski immanentny przedmiot”<sup>2</sup>. Zarówno sam Brentano, jak i jego uczniowie, prowadzący swe dociekania na wytyczonych przezeń szlakach badawczych,

<sup>1</sup> Alois Höfler, jak sam wyjaśnia w *Selbstdarstellung*, został powołany w 1894 r. na Uniwersytet Wiedeński jako docent i wykładowca w zakresie filozofii i pedagogiki – jedyny (jak podkreśla z dumą) wśród tamtejszych profesorów i docentów upoważniony do wykładania obu tych dyscyplin w pełnym zakresie. Dlatego uznał za niesprawiedliwe i krzywdzące, że gdy powołano go na stanowisko profesora zwyczajnego (od 1903 r. w Pradze, a od 1907 r. z powrotem w Wiedniu), był mianowany profesorem pedagogiki, nie zaś – filozofii, choć przez cały czas swej aktywności akademickiej uważał się przede wszystkim za filozofa. Zob.: A. Höfler: *Selbstdarstellung*. In: *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. R. Schmidt. 1. Bd. Leipzig 1921, s. 117.

<sup>2</sup> A. Chrudzimski: *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*. W: „*Principia*”. *Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*. T. 18–19: *Percepcja – nazywanie – prawda*. Red. B. Borej-Hartman, J. Hartman, J. Rabus. Kraków 1997, s. 76.

zdawali sobie sprawę z licznych trudności, jakie niosła z sobą nauka o immanentnej, intencjonalnej inegzystencji przedmiotu w akcie psychicznym. Problematyka ta wiązała się z jednym z najbardziej żywotnych sporów filozoficznych tamtej epoki.

W końcowych latach XIX wieku rosła coraz bardziej nieufność wobec teorii idealistycznych. Było to w znacznej mierze spowodowane spektakularnymi sukcesami nauk przyrodniczych, akceptujących wówczas bezkrytycznie materialistyczno-mechanistyczną wizję rzeczywistości. Także w badaniach nad psychicznymi podstawami poznania wielu uczonych przychyliło się do hipotezy psychofizjologicznej, wywodzącej poznanie z procesów, jakie rozgrywają się w sferze materialnych obiektów, do których należy także człowiek wraz ze swym aparatem poznawczym. Hipoteza ta zakładała również, że owe fizyczne procesy podlegają ściśle deterministycznym, choć może nie do końca jeszcze poznany, prawom. Franz Brentano, a w ślad za nim większość uczniów, zdecydowanie przeciwstawia się tego typu poglądom.

Twardowski w swych rozważaniach stara się wypracować stanowisko konsekwentnie neutralne wobec sporu o status ontologiczny przedmiotu poznania. Jego zamiarem jest stworzenie możliwie najbardziej ogólnej teorii przedmiotu; takiej, która bez uszczerbku dla jej podstawowych twierdzeń nadawałaby się do interpretacji zarówno w duchu realizmu, jak i idealizmu w jakichkolwiek ich odmianach.

Twardowski pisze: „[...] sprecyzujmy własne stanowisko w tej kwestii. W myśl tego stanowiska przedmiot przedstawić, sądzić, uczuć, a także chcieć jest czymś różnym od rzeczy samej w sobie, o ile przez nią rozumie się nieznaną przyczynę, która oddziałuje na nasze zmysły. Pod tym względem znaczenie słowa »przedmiot« pokrywa się ze znaczeniem wyrazu »fenomen« lub »zjawisko«, [które oznaczają to], czego przyczyną miałby być albo Bóg – według Berkeley'a, albo nasz własny umysł – według skrajnych idealistów, albo odpowiednie rzeczy same w sobie – według umiarkowanych »realistycznych idealistów«. To, co dotychczas o przedmiotach przedstawienia zostało powiedziane i co jeszcze w toku badania na ich temat się okaże, rości sobie pretensje do słuszności bez względu na to, jakie spośród wyżej wymienionych wybrałby ktoś stanowisko. Przez każde przedstawienie coś sobie przedstawiamy, bez względu na to, czy to coś istnieje, czy nie istnieje [...]; cokolwiek by to było, jest – o ile my sobie to przedstawiamy – w przeciwieństwie do nas i naszej, przedstawiającej to »coś« czynności, przedmiotem tej czynności. Czy ten przedmiot jest czymś realnym, czy nierealnym, dopóty trudno rozstrzygnąć, dopóki nie uzyska się zgody na temat znaczenia, które wiązać należy z tymi wyrazami”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąmbarska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 29–30.

W wyobraźni polskiego myśliciela bowiem zrodził się zarys systemu na miarę Arystotelesowskiej *philosophia proté*. Fundamentem owego systemu miało się stać pojęcie równie elementarne i ogólne zarazem, jak *to on* w metafizyce Stagiryty, czy też jak scholastyczne *ens*. Różnica – rzecz jasna, nie tylko terminologiczna, jak wykażą dalsze analizy – polega na tym, że głównym pojęciem tworzonej przez Twardowskiego teorii stał się nie „byt”, lecz „przedmiot”. „Wszystko, co jest, jest przedmiotem możliwego przedstawiania sobie; wszystko, co jest, jest czymś – pisze Twardowski – wszystko, co nie jest niczym, tylko [...] w najszerszym sensie »czymś«, zwie się – najpierw w odniesieniu do przedstawiającego sobie podmiotu, potem jednak także niezależnie od tego odniesienia – przedmiotem”<sup>4</sup>.

Już wstępne rozstrzygnięcie terminologiczne wskazuje więc na to, że Twardowski odrzuca właściwą metafizyce klasycznej tezę o pierwotności sfery realnych obiektów, pojmowanych jako substancjalne byty, niezależne od ufundowanych w podmiocie aktów percepcji przedmiotowej. Daje tu o sobie znać charakterystyczna dla dziewiętnastowiecznej filozofii nieufność wobec realistycznej ontologii. Zamiast rozpocząć od prostej asercji Parmenidesowskiej tezy „byt jest”, Twardowski opiera swe analizy na innym fundamencie, wywiedzionym z psychologicznego ujęcia zjawisk świadomości.

## Psychologiczny punkt wyjścia Twardowskiego

Punktem wyjścia tych analiz jest przypomnienie najważniejszych tez Brentanowskiej nauki (z okresu psychologicznego) o istocie zjawisk psychicznych. Pochodzący od znakomitego nauczyciela podział wszystkich zjawisk na psychiczne i fizyczne, wraz z podstawowym kryterium tego podziału (jest nim intencjonalne odniesienie do przedmiotu, charakteryzujące zjawiska psychiczne w odróżnieniu od fizycznych), oraz klasyfikację fenomenów psychicznych opartą na rodzajach owych odniesień autor rozprawy uznaje za dowiedzione i nie podlegające zakwestionowaniu<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Ibidem, s. 31 i 33 *passim*.

<sup>5</sup> Zob. ibidem, s. 3: „To, że zjawiska psychiczne odnoszą się do jakiegoś immanentnego przedmiotu, jest jednym z najlepiej znanych i przez nikogo nie kwestionowanych twierdzeń psychologii”. Na temat głębokich i różnorodnych wpływów nauczania F. Brentana na kształt rozprawy habilitacyjnej K. Twardowskiego zob.: E. Pa c z k o w s k a - Ł a g o w s k a: *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*. Warszawa 1980, s. 5–39.

W przeciwieństwie do twierdzeń klasycznej ontologii, tezy wysuwane przez Brentana mają w oczach jego samego i jego uczniów walor bezpośredniej oczywistości<sup>6</sup>. Z tego zapewne powodu macierzystym gruntem, z którego wyrastają dalsze rozważania, uczynił Twardowski psychologię opisową w rozumieniu Brentana. Fakt, że badania prezentowane w pracy *O treści i przedmiocie przedstawień* osadzone są na fundamencie psychologicznym, został dodatkowo udobitniony w podtytule rozprawy: *Eine psychologische Untersuchung*.

Twardowski nie podzielał jednak w całej rozciągłości przekonania swego mistrza, że psychologia jest tą nauką, której zakres kompetencji upoważnia ją nie tylko do formułowania prawd absolutnie pierwszych, poprzedzających wszelkie inne możliwe poznanie, oraz praw i reguł obowiązujących w każdej dziedzinie wiedzy, ale także do interpretowania treści zawartych w aktach psychicznych jako danych doświadczenia wewnętrznego, którym nie odpowiada nic, czego nie dałoby się zredukować do immanentnych elementów świadomości.

Uczeń Brentana zdawał sobie sprawę z tego, że filozoficzna teoria przedmiotu nie może poprzestać na wyodrębnieniu immanentnie zawartych w świadomości przedmiotów intencjonalnych. Ich obecność w strukturze aktów psychicznych uważał wprowadzić za fakt oczywisty i bezsporny, lecz niewystarczający, jeśli chce się w całej ogólności zrozumieć, czym jest przedmiot poznania.

Ze względu na nadrzędny cel rozprawy – stworzenie maksymalnie ogólnej teorii przedmiotu – od samego początku zmierzał on do przededefiniowania tego podstawowego dla jego rozważań pojęcia. Z jednej strony chodziło o poszerzenie jego zakresu, z drugiej strony jednak w tekście pracy zaznacza się wyraźnie troska o logiczną poprawność definicji; o to, by sens określane go pojęcia nie okazał się za szeroki i, tym samym, wewnętrznie sprzeczny.

Poszerzenie zakresu nazwy „przedmiot” wymaga przede wszystkim rozważenia kwestii stosunku przedmiotu do świadomości. Naturalnym punktem wyjścia tych rozważań musiała stać się koncepcja Franza Brentana. Jak wiemy, w okresie powstawania *Zur Lehre...* Twardowskiego Brentano stał jeszcze na tym stanowisku, któremu dał wyraz w pierwszym wydaniu swej *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Wynika z niego, że przedmiot jest zawsze immanentnie zawarty w akcie psychicznym.

Przytaczając w pierwszym zdaniu swej pracy pogląd Brentana, Twardowski używa sformułowania mistrza: „[...] zjawiska psychiczne odnoszą się do jakiegoś immanentnego przedmiotu”<sup>7</sup>. Dalej jednak (zob. ibidem, s. 30) powołuje się na fakt, iż większość z nas uważa przedmioty – przynajmniej

<sup>6</sup> Dlaczego tak jest, wyjaśnia obszernie autor *Psychologie vom empirischen Standpunkt*; zob.: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 30–31 i 50–52.

<sup>7</sup> K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień ...*, s. 3; podkr. – K.W.



niektóre – za realnie istniejące elementy zewnętrznego świata. Realność nie jest wprawdzie cechą, którą można byłoby precyzyjnie zdefiniować – zwłaszcza odwołując się do postulatów Brentanowskiej psychologii opisowej – ale Twardowski uznaje za godne podkreślenia, iż jest to pojęcie powszechnie zrozumiałe. „Na czym polega realność przedmiotu, tego nie można słowami opisać; ale większość zgadza się dzisiaj na to, że takie przedmioty, jak ostry ton, drzewo, smutek, ruch, są czymś realnym”<sup>8</sup>.

Równocześnie jednak troszczy się o to, by postulowana przezeń teoria przedmiotu była na tyle ogólna, aby obejmowała swym zasięgiem także przedmioty nierealne. Ich przykładami w przytaczanym tekście są „przedmioty takie, jak brak, nieobecność, możliwość”<sup>9</sup>. Co więcej, przedmioty spełniające definicję Twardowskiego nie muszą w ogóle istnieć. Autor rozprawy pisze o tym wprost: „Przez każde przedstawienie coś sobie przedstawiamy, bez względu na to, czy to coś istnieje, czy nie istnieje, czy może być przedstawione jako coś od nas niezależnego, co narzuca się naszemu spostrzeżeniu, czy też jest przez nas samych w fantazji stworzone; cokolwiek by to było, jest – o ile my sobie to przedstawiamy – w przeciwieństwie do nas i naszej, przedstawiającej to »coś« czynności, przedmiotem tej czynności. [...] Tak więc jak przedmiot realny może raz istnieć, a innym razem nie istnieć, tak samo coś nierealnego może bądź to istnieć, bądź nie istnieć. Sądy takie, jak: »istnieje brak gotówki« albo »nie ma możliwości, by to lub tamto się stało«, są prawdziwe lub fałszywe zupełnie niezależnie od nierealności przedmiotu, który został w tych sądach odrzucony”<sup>10</sup>.

Chrudzimski przypisuje tego rodzaju „liberalną ontologię” Brentanie, lecz Twardowski – jak wyżej zacytowano – głosi ją tu *expressis verbis*, a na zakończenie przywołanego fragmentu jeszcze raz dobitnie podkreśla: „[...] tak samo jak przedmioty mogą się dzielić na istniejące i nieistniejące, tak też są już to realne, już to nierealne”<sup>11</sup>. Nierozstrzygnięte pozostaje tu natomiast pytanie, którego autor omawianej rozprawy nie rozważa wprost: czy przedmioty dzielą się także na immanentne i transcendentne?

Odpowiedź w tej kwestii zależy, rzecz jasna, od sposobu rozumienia terminów „realność” i „istnienie”. Twardowski uchyla się od jednoznacznej deklaracji w tej materii, stwierdzając jedynie: „Czy ten przedmiot jest czymś

<sup>8</sup> Ibidem, s. 30.

<sup>9</sup> Ibidem; w przypisie Twardowski powołuje się tu na artykuł Antona Marty’ego: *Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zu Logik und Psychologie*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” 1884, Nr. 8, s. 171–172.

<sup>10</sup> K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 30. Jak widać, jest to koncepcja zbieżna z tą, którą przyjmował Brentano w okresie przejściowym między fenomenalizmem a reizmem. Por.: A. Chrudzimski: *Brentano i Meinong. Między obiektywistyczną a epistemiczną teorią prawdy*. „Principia” 1999, T. 24–25, s. 223–228.

<sup>11</sup> K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 30.

realnym, czy nierealnym, dopóty trudno rozstrzygnąć, dopóki nie uzyska się zgody na temat znaczenia, które wiązać należy z tymi wyrazami. Realność przedmiotu nie ma nic wspólnego z jego istnieniem”<sup>12</sup>. Niczego więcej się nie dowiadujemy.

Jednakże w tym samym miejscu autor stwierdza, że „pewną grupę przedmiotów” stanowią rzeczy (*Sachen* lub *Dinge*). Skoro twórca omawianej koncepcji właśnie powołał się na zdroworozsądkowe przekonania, z którymi „większość się dzisiaj zgadza”, to narzuca się przypuszczenie, iż „rzecz” znaczy tu tyle, co istniejący przedmiot realny. Czy więc Twardowskiemu można przypisać tezę – której zapewne oczekiwałyby po nim Brentano (z okresu fenomenalistycznego) – że każdy przedmiot przedstawienia – a więc w szczególności także „rzecz” – jest przedmiotem immanentnym? Z całą pewnością nie; a w każdym razie nie w tym wąskim i ścisłym sensie, który polegałby na utożsamieniu przedmiotu z zawartością aktu psychicznego bądź z jej częścią. Twardowski zdecydowanie przeciwstawia się tego rodzaju identyfikacji. Jest to zasadniczy moment procesu przekształcania definicji przedmiotu.

## Przedmiot i treść aktów psychicznych

Aby jak najwyraźniej rozróżnić dwa nietożsame znaczenia tego terminu i nie dopuścić do zamiennego ich używania (co grozi całym szeregiem nieporozumień), Twardowski przeciwstawia sobie treść i przedmiot aktu psychicznego. Wprowadzając pojęcie treści, powołuje się ponownie (i dość enigmatycznie zarazem) na obiegową opinię: „Przyzwyczajono się, na zasadzie tego właściwego zjawiskom psychicznym odniesienia do »immanentnego obiektu«, odróżniać w każdym zjawisku psychicznym akt i treść, i w ten sposób każde z nich jawi się w dwojakim aspekcie”<sup>13</sup>. Następnie zwraca uwagę na to, iż owo rozróżnienie nie usuwa wszystkich wieloznaczności związanych z pojęciem zjawiska psychicznego, a jako miarodajną w tym względzie przytacza wypowiedź A. Höflera:

„1. To, co nazwaliśmy »treścią przedstawienia i sądu«, zawiera się tak samo całkowicie w obrębie podmiotu, jak sam akt przedstawienia i sądu.

2. Słowa »przedmiot« i »obiekt« bywają używane w dwojakim sensie: z jednej strony na oznaczenie tego, co istnieje samoistnie, na co nasze przedstawianie sobie i sądzenie również się skierowują, z drugiej strony na ozna-

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 3.

czenie zachodzącego w nas bardziej lub mniej przybliżonego »obrazu« psychicznego tego czegoś realnego, który to *quasi*-obraz (trafniej: znak) jest identyczny z wymienioną pod (1.) treścią. Dla odróżnienia od przyjętego jako niezależny od myślenia przedmiotu czy obiektu nazywa się treść przedstawiania sobie czy sądzenia (a tak samo czucia i chcenia) także »immanentnym lub intencjonalnym obiektem« tych zjawisk psychicznych<sup>14</sup>.

Godzi się zauważyć, że w przytoczonym przez Twardowskiego – w trybie aprobującym – cytacie Höfler wyraźnie przeciwstawia sobie byty substancjalne („to, co istnieje samoistnie”) i „immanentne lub intencjonalne obiekty”, które w myśl przywołanej wypowiedzi są niesamoistne i wtórne, i to pod dwoma względami: po pierwsze, jako „zachodzący w nas” obraz, *quasi*-obraz bądź znak (widzieliśmy, że Höflerowi trudno zdecydować się na konsekwentny wybór adekwatnego terminu), obiekt taki jest wytworem świadomości i nie istnieje poza nią, a po drugie, jako „obraz psychiczny czegoś realnego” jest w swym uposażeniu jakościowym zależny od rzeczywistych własności przedstawianej rzeczy.

Twardowski umieścił w tekście wypowiedź swego starszego kolegi po to, by powołując się nań, wyróżnić trzy – zamiast dwóch – aspekty zjawiska psychicznego, a mianowicie: *a k t*, *t r e ś ć* i *p r z e d m i o t*. Dalej zaś przyjmie rozwiązanie wyraźnie różne od Höflerowskiego, skoro obejmie nazwą „przedmiot” także obiekty nierealne lub nieistniejące, w szczególności zatem niesamoistne<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 4. Odnośny fragment podręcznika A. Höflera brzmi następująco: „Für die Zwecke der Psychologie und Logik sind folgende Unterscheidungen zwischen den verschiedenen populären und wissenschaftlichen Verwendungen obiger Ausdrücke notwendig und ausreichend:

1. Was wir oben »Inhalt der Vorstellung und des Urteils« nannten, liegt ebenso ganz innerhalb des Subjektes, wie der Vorstellungs- und Urteils-Akt selbst.

2. Die Wörter »Gegenstand« und »Objekt« werden in zweierlei Sinn gebraucht: einerseits für dasjenige an sich Bestehende, »Ding an sich«, Wirkliche, Reale, worauf sich unser Vorstellen und Urteilen gleichsam richtet, andererseits für das »in« uns bestehende psychische, mehr oder minder annähernde »Bild« von jenem Realen, welches *quasi*-Bild (richtiger: Zeichen) identisch ist mit dem unter 1. genannten »Inhalt«.

Zum Unterschiede von dem als unabhängig vom Denken angenommenen Gegenstand oder Objekt nennt man den Inhalt eines Vorstellens und Urteilens (desgleichen: Fühlens und Wollens) auch das »immanente oder intentionale Objekt« dieser psychischen Erscheinungen; dieses ist immer in Logik und Psychologie gemeint, solange die Untersuchung von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Lehren über das an sich Seiende unabhängig bleiben soll”. Cytat pochodzi z dzieła: [A. Höfler]: *Logik*. Unter Mitwirkung von A. Meinong: Verfasst von A. Höfler. Wien 1890; *Psychologische Einleitung in die Logik*, § 6. Cytuję według tekstu zamieszczonego w drugim, poszerzonym wydaniu pracy (A. Höfler: *Logik*. Zweite, sehr vermehrte Auflage. Wien–Leipzig 1922, s. 33–34). Cytowany fragment z pierwszego wydania został tam umieszczony jako przypis 2.

<sup>15</sup> Niesamoistne, bo w jaki inny sposób mógłby się ukonstytuować „przedmiot nieistniejący”, jeśli nie w postaci czystego (to znaczy, jak twierdzi Twardowski – w przeciwi-

Pozostaje to zresztą w zgodzie z przenikającym całą rozprawę dążeniem do jak najszerzego zakresowo rozumienia terminu „przedmiot”. Rozumienie to powinno być w szczególności ontologicznie neutralne.

Powołanie się na stanowisko Höflera świadczy jednak w każdym razie o tym, iż Twardowski dopuszcza możliwość spełniania przez podmiot takich aktów świadomości, których przedmiotowym korelatem byłby realny, samostannie bytujący, a więc transcendentny względem treści świadomości, obiekt.

Pamiętajmy wszakże, iż zasadnicza część wysiłku autora rozprawy skierowana jest na obronę kluczowej dla całego wywodu tezy, że pojęcie „przedmiot” wyznacza swym zakresem klasę autonomicznych obiektów, której nie można utożsamiać ani ze zbiorem rzeczy (rozumianych tradycyjnie jako indywidualne byty substancjalne – *tode ti*), ani też – wbrew wyraźnym sugestiom Brentana, zawartym w pierwszym wydaniu *Psychologii...* – z klasą immanentnych obiektów intencjonalnych.

W trybie *relata refero* Twardowski przytacza stanowiska najczęściej spotykane w kręgu intelektualnych oddziaływań myśli Brentanowskiej, a także niektóre ich źródła – przede wszystkim poglądy Bernarda Bolzana (1781–1848). Z zestawienia owych stanowisk wynika, że ilekroć mamy do czynienia ze spełnionym przez podmiot aktem przedstawienia, tylekroć zachodzi dokładnie jedna z następujących możliwości:

1) albo przedmiot przedstawienia (realny, na przykład koń, lub nierealny, na przykład liczba) istnieje, i wówczas można podać szereg argumentów świadczących za tezą, iż ów przedmiot nie jest tym samym, co zawarta w przedstawieniu treść (nazywana też niekiedy: obrazem psychicznym lub *quasi*-obrazem przedmiotu, przedmiotem bądź obiektem immanentnym *resp.* intencjonalnym, przedmiotem przedstawionym w przedstawieniu);

2) albo przedmiot przedstawienia (realny, na przykład centaur, lub nierealny, na przykład liczba dodatnia  $a$  taka, że  $a + a = 0$ ) nie istnieje, i wówczas przyjmuje się

2a) bądź to, że przedstawienie takie posiada wyłącznie przedmiot immanentny, identyczny – wobec powyższego – z treścią przedstawienia,

---

stwie do A. Meinonga – nie związanego z żadnym naocznym wyobrażeniem) przedstawienia, dokonanego przez konkretny i realny podmiot? Owszem; formułując ściśle ogólną definicję przedmiotu (na s. 33 cytowanego dzieła), Twardowski każe czytelnikowi w każdym przypadku abstrahować od faktycznie spełnionego aktu psychicznego – wówczas jednak nie potrafiłbym wskazać żadnej „racji dostatecznej”, która umożliwiałaby mówienie o „czymś nieistniejącym” jako o przedmiocie; chyba że (jak to wykażemy, przychylając się do pewnej możliwej interpretacji koncepcji Twardowskiego), dopuszcza on istnienie – transcendentnej w stosunku do tego, co istnieje – sfery „inteligibiliów”, to znaczy takich przedmiotów, których jedyną rozpoznawalną cechą jest to, że mogą być w jakikolwiek sposób pomyślane. „Byt” tych przedmiotów (nie będący w żadnym razie istnieniem) byłby wówczas niezależny od spełnianych przez podmiot aktów ich świadomościowego „przywołania” w postaci przedstawienia lub innego rodzaju odniesienia charakterystycznego dla pozostałych klas zjawisk psychicznych.

2b) bądź to, że przedstawienie takie w ogóle nie posiada przedmiotu, to znaczy jest tzw. przedstawieniem bezprzedmiotowym.

Przeciw każdemu z przytoczonych rozwiązań – 2a) i 2b) – Twardowski wysuwa poważne kontrargumenty.

W pierwszym przypadku – 2a) – jego argumentacja ma charakter formalno-metodologiczny: dopóki prowadzimy rozważania na gruncie psychologii i akceptujemy podstawowe założenia tej nauki, do których autor zalicza (za Brentanem) twierdzenia o strukturze i własnościach zjawisk psychicznych, dopóty obowiązuje nas w szczególności teza, że przedmiot przedstawienia nie jest (nigdy!) tożsamy z jego treścią. Teza ta musi pozostać prawdziwa bez względu na to, czy przedmiot przedstawienia istnieje, czy nie, ponieważ – zgodnie z psychologią Brentanowską – fakt istnienia przedmiotu nie ma żadnego związku z psychiczną czynnością przedstawiania. Dopiero w sądzie, który może być wydany – jak twierdzi Twardowski za swym nauczycielem – tylko pod warunkiem wcześniejszego utworzenia odpowiedniego przedstawienia, jest miejsce na to, by orzec, czy przedstawiony przedmiot istnieje, czy też nie istnieje. W szczególności zatem, również w przypadku przedstawienia, którego przedmiot nie istnieje, musi być prawdą, że treść przedstawienia jest czymś różnym od jego przedmiotu – choćby zresztą z tego prostego powodu, że w tym przypadku treść przedstawienia istnieje (albowiem treść przedstawienia istnieje zawsze, gdy zachodzi akt przedstawienia), i to „istnieje w najprawdziwszym sensie tego słowa” – zapewnia Twardowski na s. 20 (por. ibidem, s. 25), podczas gdy przedmiot przedstawienia w tym przypadku właśnie nie istnieje. Nie jest to jedyna, ale – w odniesieniu do tej sytuacji – podstawowa różnica.

Pozostaje do rozpatrzenia drugie – 2b) – z przytoczonych rozwiązań, głoszące, że gdy przedmiot przedstawienia nie istnieje, wówczas mamy do czynienia z przedstawieniem bezprzedmiotowym. Otóż teza taka godzi w samą podstawę Brentanowskiej psychologii, w to mianowicie, że zasadniczą i jedyną konstytutywną cechą wszystkich zjawisk psychicznych jest właśnie posiadanie przedmiotu.

Można na to wprowadzić kontrargumentować, iż autor *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* miał na myśli przedmiot immanentny, czyli treść, a tej istotnie nie sposób odmówić żadnemu zjawisku psychicznemu, nawet takiemu, które odnosi się do nieistniejącego „naprawdę” przedmiotu. Twardowskiego jednak absolutnie nie satysfakcjonuje ten rodzaj argumentacji; przede wszystkim dlatego, że nie chroni on przed dwuznacznością pojęcia „przedmiot”. Gdy bowiem mówimy – wedle tego kierunku rozumowania – że cechą wyróżniającą zjawiska psychiczne od wszystkich innych jest posiadanie przedmiotu, wówczas mamy na myśli przedmiot immanentny (który tak naprawdę wcale nie jest przedmiotem, o czym jeszcze będzie mowa); kiedy zaś wprowadzamy kategorię „przedstawień bezprzedmiotowych”, używa-

my pojęcia „przedmiot” w zupełnie innym znaczeniu. Taka wieloznaczność musi prowadzić do nieporozumień – i faktycznie prowadzi, jak pokazał Twardowski na licznych przykładach.

Oprócz tego jest jeszcze drugi, ważniejszy – jak sądzę – choć głębiej ukryty powód odrzucenia koncepcji przedstawień bezprzedmiotowych przez autora *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*. Twardowski w swej rozprawie przedstawia schemat logicznie spójnej i jednorodnej teorii przedmiotu, która oczywiście musi być wolna od wieloznaczności i nieporozumień terminologicznych, gdyż to należy do elementarnych obowiązków uczonego i filozofa; lecz jednocześnie twórca owej teorii jest bardziej filozofem niż uczonym, co wyraża się w budowaniu swej koncepcji na pewnej – choć może nie całkiem konsekwentnie przyjętej od samego początku – metafizycznej intuicji. To właśnie ona każe mu tak uparcie bronić tezy, że każde przedstawienie ma swój przedmiot, który w każdym przypadku jest czymś innym niż immanentnym składnikiem samego aktu przedstawienia. Chcąc uwyraźnić ową intuicję, podążymy tropem wyznaczonym przez namysł Twardowskiego nad stosunkiem jego koncepcji do klasycznej tradycji metafizyki europejskiej.

## Ontologia przedmiotu przedstawienia

„Aż do najnowszych czasów przedmioty przedstawienia były rozpatrywane z metafizycznego punktu widzenia” – pisze Twardowski na s. 31 omawianej rozprawy. „Gdy je określano jako οντα, *entia*, porzucano drogę, która do nich prowadzi. Tego jednak, że Arystotelesowskie ον, w postaci, którą mu dała średniowieczna filozofia, mówiąc o *ens*, nie jest niczym innym, jak przedmiotem przedstawienia, może dowodzić ta okoliczność, że wszystkie twierdzenia, które sformułowano o *ens* – o ile są słuszne – ważne są w odniesieniu do przedmiotu przedstawienia”.

Z jednej strony więc Twardowski utożsamia przedmiot przedstawienia ze zjawiskiem („Pod tym względem znaczenie słowa »przedmiot« pokrywa się ze znaczeniem wyrazu »fenomen« lub »zjawisko«” – czytamy na s. 30), z drugiej strony twierdzi, iż przedmiot można utożsamić ze średniowiecznym *ens*; pod warunkiem jednak – jak wynika z przytoczonej wypowiedzi – że nie rozpatriuje się tego ostatniego „z metafizycznego punktu widzenia”.

Teza sformułowana przez Twardowskiego daje asumpt do zestawienia i porównania dwóch alternatywnych – jak się okazuje – odmian kultury filozoficznej: tej, którą Twardowski przypisuje filozofii średniowiecznej i cha-

rakteryzuje jako „metafizyczny punkt widzenia”, oraz tej, którą reprezentuje sam autor omawianej rozprawy.

W klasycznych tekstach wczesnej i dojrzałej scholastyki odnaleźć można wypowiedzi charakteryzujące pięć różnych podklas zbioru wszystkich możliwych desygnatów terminu „coś” (*aliquid*)<sup>16</sup>:

1. Byt konieczny (*ens necesse*) – coś, co istnieje i nie może nie istnieć; takim bytem jest Bóg w koncepcji świętego Tomasza.

2. Byt przygodny (*ens habens actualem existentiam*) – coś, co istnieje, ale może nie istnieć.

3. Byt potencjalny (*ens possibile*) – coś, co aktualnie nie istnieje, ale może istnieć.

4. Byt tylko pomyślany (*ens rationis*) – coś, co istnieje tylko w umyśle, ale nie może istnieć w rzeczywistości. „Scholastyka poznała dobrze tę swoją własność niektórych przedmiotów, iż są one przedstawione, choć nie istnieją, i od niej pochodzi wyrażenie, że przedmiotom tym przysługuje tylko obiektywne, intencjonalne istnienie; przy czym zdawano sobie jasno sprawę, że się tym wyrażeniem nie oznacza naprawdę żadnego istnienia” – komentuje Kazimierz Twardowski (s. 21).

5. Coś, czego w ogóle nie można pomyśleć – jako że nie da się z góry wykluczyć przypuszczenia, iż rzeczywistość jest bogatsza niż to, co ludzki niedoskonały rozum (*intuitus derivativus*) zdoła pomyśleć. Taką możliwość dopuszczają scholastycy, jeśli nie *explicite*, to przynajmniej w postaci sugestii.

Z klasycznego punktu widzenia – to jest z punktu widzenia bytu jako takiego – można wyróżnić dokładnie dwie rozłączne klasy: to, co jest, i to, czego nie ma. To rozróżnienie ma charakter podstawowy, absolutny i transsubiektywny. Władze poznawcze człowieka pełnią funkcje przede wszystkim receptywne. To, że coś jest lub nie jest, może być tylko biernie stwierdzone przez intelekt (trafnie bądź błędnie), ale nie może zostać przezeń wykreowane. Rozum może pomyśleć jakiś byt *resp.* przedmiot, lecz fakt pomyślenia czegoś jest inwalentny w stosunku do istnienia (lub nieistnienia) tego czegoś. To myśl podlega wartościowaniu ze względu na to, czy odpowiada czemuś istniejącemu, czy nie; nie jest zaś tak, że byt miałby być wartościowany ze względu na to, czy jest (*resp.* może być) pomyślany, czy nie.

Praca intelektu może natomiast wyrazić poznanie i uszczegółowić status danego bytu, prowadząc do stwierdzenia, że zachodzi jeden z następujących przypadków:

a) albo byt jest, a ponadto: bądź to

a<sub>1</sub>) nie może nie być (byt konieczny), bądź też

<sup>16</sup> Zob. w tej sprawie: S. Maziecki: *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Lublin 1958, rozdział III: *Konieczność ontologiczna*, § 5: *Konieczność, możliwość, niemożliwość i przypadkowość*, s. 74–78.

- a<sub>2</sub>) może nie być (był przygodny);
- b) albo był nie jest, to znaczy nie istnieje, a ponadto: bądź to
- b<sub>1</sub>) może być (był potencjalny), bądź też
- b<sub>2</sub>) nie może być (był tylko pomyślany, którego treść jest wewnętrznie sprzeczna).

Gdyby ponadto istniało coś, co w ogóle nie może być pomyślane, wówczas oczywiście praca intelektu nie przyniosłaby owoców; ten przypadek możemy jednak tu pominąć. Wyjawszy tę szczególną ewentualność, punktem wyjścia intelektu jest zawsze pierwotny, obiektywny (czyli mający swą przyczynę sprawczą poza obszarem świadomości podmiotu poznającego) fakt istnienia lub nieistnienia przedmiotu. Rezultaty aktywności psychicznej podmiotu muszą być nieustannie odnoszone do owej prymarnej, przedintelektualnej, ale inteligibilnej rzeczywistości.

W świadomym i zdecydowanym odróżnieniu od omówionego, klasycznego stanowiska ontologicznego Kazimierz Twardowski prezentuje inny, „nieklasyczny” styl myślenia, wywodzący się z nauczania Brentana. Wedle początkowej deklaracji autora *Zur Lehre...*, punktem wyjścia rozważań jest pewna – uznawana przezeń za oczywistą – własność zjawisk psychicznych, mianowicie intencjonalna inegzystencja przedmiotu immanentnego. Aby jednak można było powiedzieć cokolwiek o zjawiskach psychicznych, trzeba najpierw przyjąć (choćby milcząco) kilka niezbędnych założeń. Jak wykazała dyskusja nad podstawami programu filozoficznego Brentana, są wśród nich założenia proveniencji kartezjańskiej<sup>17</sup> – te, które dotyczą sposobu rozumienia oczywistości.

Oczywistość owej wyróżnionej własności zjawisk psychicznych, której funkcja polega na dostarczeniu trwałego i stabilnego fundamentu całej dalszej konstrukcji myślowej, sama jest pochodną faktu, iż zjawiska te i ich właściwości dane są bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznym (Brentano posługiwał się w tym kontekście terminem „spostrzeżenie wewnętrzne” – *innere Wahrnehmung*). Ta konstatacja uprawnia do postawienia pytania: czy je doświadczenie wewnętrzne czyni treść przywoływanych obserwacji oczywistą? W spodziewanej odpowiedzi na to pytanie wyróżniona zostaje rola kartezjańskiego *ego*: określone treści doświadczenia wewnętrznego jawią się wszak zawsze jakiemuś Ja.

Arkadiusz Chrudziński zwracał już uwagę na to, że „Franz Brentano jest w swej epistemologii zdecydowanym kartezjaninem”<sup>18</sup>; zrozumiałe, że oczywistość (a zatem w szczególności niekwestionowalna prawdziwość) faktów

<sup>17</sup> Zob. w tej sprawie np.: G. K  ng: *Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano*. In: *Die Philosophie Franz Brentanos*. Eds. R.M. Chisholm, R. Haller. Amsterdam 1978, s. 169–181.

<sup>18</sup> A. Chrudziński: *Epistemologia Franza Brentana*. W: „*Idea*”. *Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*. Red. M. Czarnawska, J. Kopania. T. 11. Białystok 1999, s. 65.



stwierdzonych na mocy doświadczenia wewnętrznego jest ufundowana na wcześniejszej oczywistości faktu istnienia Ja. Wprawdzie Brentano zajmował w tej sprawie stanowisko nader ostrożne, twierdząc, iż nie czuje się zmuszony do przyjęcia tezy o istnieniu jakiejś substancji duchowej, za jaką Descartes uważał myślące Ja; lecz oczywistość treści doświadczenia wewnętrznego sama musi być ugruntowana w czymś bardziej pierwotnym, a jedynym sensownym rozwiązaniem tego problemu wydaje się odniesienie do uprzedniej pewności własnego istnienia.

Kolejny niezbędny warunek ewentualnego zaakceptowania wiarygodności punktu wyjścia Twardowskiego stanowi intersubiektywna jedność treści doświadczenia wewnętrznego. Wszystko to, co mnie – indywidualnemu podmiotowi subiektywnych aktów i doznań – jawi się jako prawdziwe na mocy bezpośredniej oczywistości, musi mieć ten sam walor dla każdego innego podmiotu, zdolnego do urzeczywistniania analogicznych aktów psychicznych i do analogicznych doznań. Twardowski nigdzie w swej rozprawie nie porusza tego tematu; uznaje więc najwyraźniej stanowisko swego nauczyciela za dostatecznie jasne i uzasadnione.

Wszystkie twierdzenia dotyczące przedmiotów zjawisk psychicznych są zatem logicznymi konsekwencjami owych dwóch fundamentalnych prawd: po pierwsze, że istnieje (co najmniej jeden, którym ja sam jestem) podmiot, którego sądy na temat formalnych własności spełnianych przezeń aktów psychicznych są prawdziwe na mocy bezpośredniej oczywistości, oraz po drugie, że każdy podmiot zdolny do spełniania aktów psychicznych takich jak te, o których mowa w owych sądach, z taką samą oczywistością musi je uznać za prawdziwe. Te wyróżnione sądy odnoszą się do formalnej struktury wszystkich zjawisk psychicznych (nawiasem mówiąc, trudno bez zastrzeżeń zgodzić się z tezą, przypisującą bezpośrednią oczywistość sądowi ściśle ogólnemu, który orzeka przysługiwanie pewnej własności nieograniczonej liczbie obiektów – mianowicie „wszystkim zjawiskom psychicznym” – zatem jest logicznie równoważny nieskończonej koniunkcji sądów szczegółowych; jednakże zgodnie z obowiązującą w szkole brentanowskiej idiograficzną teorią sądu sprawa ta przedstawia się nieco inaczej).

Tym, co stwierdza się z oczywistością, jest konstatacja, iż każde zjawisko psychiczne odnosi się do czegoś jako do przedmiotu. Twardowski (inaczej niż Brentano) czuje się upoważniony do wyprowadzenia z owej tezy wniosku, że zjawiska psychiczne dzięki tej własności wyznaczają (co nie znaczy, że konstytuują!) pewną klasę obiektów. Każdemu zjawisku psychicznemu formalnie odpowiada pewne „coś”, wyznaczone przez – właściwe wszystkim bez wyjątku zjawiskom psychicznym – odniesienie przedmiotowe.

Schemat wywodu jest następujący: tym, co jako bezpośrednio dane nie podlega zakwestionowaniu, jest istnienie klasy zjawisk psychicznych o określonej strukturze. Struktura zjawisk psychicznych odsyła (teraz już pośred-

nio) do czegoś, co jest wskazane przez ich odniesienie przedmiotowe. Skoro każde zjawisko psychiczne z natury swej do czegoś się odnosi, to znaczy, że jest coś, do czego zjawiska się odnoszą. „Bycie” przedmiotów zjawisk psychicznych zostaje więc wywnioskowane pośrednio z kształtu bezpośrednio danej struktury zjawisk.

Naturalne byłoby tu powołanie się na logiczne pojęcie relacji; ale na ten temat odbywa się właśnie w tym czasie burzliwa dyskusja. W tekstach Brentana zarysowuje się następujące stanowisko: z definicji pojęcia relacji wynika logiczna konieczność istnienia obu jej członów; tymczasem analizy psychologiczne dowodzą jasno, że nie każde zjawisko psychiczne odnosi się do istniejącego przedmiotu. Dlatego Brentano proponuje utworzenie nowego terminu: *etwas relativisches*, obejmującego przypadki, gdy co najmniej jeden z elementów wchodzących z sobą w relację nie istnieje<sup>19</sup>. W dyskusję włącza się coraz liczniejsze grono uczniów wiedeńskiego Privatdozenta – Anton Marty, Alexius Meinong, Alois Höfler, Christian Ehrenfels.

Twardowski zachowuje wyraźny dystans wobec owej dyskusji<sup>20</sup> – być może dlatego, że w jego umyśle ukształtowała się już intuicyjna idea „bycia” nie będącego istnieniem w klasycznym, substancjalnym sensie. Sądzę, że ową intuicję trafnie wyraża przekształcenie Kartezjańskiej formuły „punktu Archimedesowego” w formę bierną – podobnie, jak nieco wcześniej uczynił to Alois Riehl<sup>21</sup>. Kartezjusz twierdził: *cogito ergo sum*; Twardowski mógłby powiedzieć: *cogitatur ergo est*: – „jest pomyślane, więc jest”.

Podobieństwo dotyczy także kontekstu uzasadnienia sądu egzystencjalnego *resp.* *quasi*-egzystencjalnego. Dla Descartes’a samoświadomość podmiotu, to znaczy zdolność do ujmowania poznawczego stanów własnego umysłu, jest argumentem logicznie uzasadniającym tezę ontologiczną, lecz bynajmniej nie przyczyną sprawczą, powołującą do istnienia myślącą substancję<sup>22</sup>. „Myślę, więc jestem” oznacza: z faktu, że myślę, wnioskuję o tym, że jestem, a nie – rzecz jasna – „fakt, że myślę, jest powodem tego, że istnieję”. Ponadto – jak wiemy – wniosek ten nie jest oparty na bezpośrednim wynikaniu logicznym, lecz ma charakter entymematyczny. Descartes wykorzystuje przesłankę pośrednią: skoro myślę, to jestem rzeczą myślącą, a więc jestem czymś, zatem jestem, czyli istnieję.

---

<sup>19</sup> Zob. na ten temat: O. Kraus: *Franz Brentanos Lehre von der psychischen Beziehung in ihrer historischen Entwicklung*. In: F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hrsg. von O. Kraus. 1. Bd. Leipzig 1924, *Einleitung des Herausgebers*, s. XXIV nn.

<sup>20</sup> Zob. jego wywód o dwóch członach stosunku w: K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 13 i 22–23.

<sup>21</sup> Por.: A. Riehl: *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 2. Bd. 1. Teil: *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*. Leipzig 1887, s. 144–148.

<sup>22</sup> Zob. w tej sprawie: H. Brands: *Cogito ergo sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*. Freiburg–München 1982.

Analiza wypowiedzi Twardowskiego wskazuje na to, że i u niego jest podobnie. Pośredni charakter wnioskowania ujawnia się na s. 33: „[...] wszystko, co w najszerszym sensie jest czymś, zwie się – najpierw w odniesieniu do przedstawiającego sobie podmiotu, potem jednak także niezależnie od tego odniesienia – przedmiotem” [podkr. – K.W.].

Kryje się za tym następujące rozumowanie: Wszystko, co jest przedstawione, jest przedmiotem przedstawienia (oraz analogicznie w odniesieniu do pozostałych klas zjawisk psychicznych). To znaczy: o tym, że pewne (to oto) „coś” jest przedmiotem, dowiadujemy się na podstawie faktu, że zostało przez kogoś przedstawione (osądzone, umiłowane, zniechęcone itp.). Jednak fakt spełnienia przez podmiot określonego rodzaju aktu psychicznego nie jest przyczyną sprawczą tego, że przedmiot odniesienia owego aktu jest w ogóle przedmiotem – choćby dlatego, że w przeciwnym razie nie mogłoby w ogóle być mowy o tożsamości przedmiotu różnych aktów psychicznych; teoria przyjmująca taki punkt widzenia nie wytrzymałaby próby krytyki.

Spełniając akt psychiczny, dowiadujemy się tylko – niejako przy tej okazji – że jest coś takiego, co ów akt ujmuje jako swój przedmiot. Ontyczna podstawa bycia przedmiotem musi być jednak – jak stwierdza Twardowski – niezależna od pozycji względem aktu. Nie dlatego przedmiot jest przedmiotem, że jest przedstawiony, tylko dlatego może być przedstawiony, że jest (już) przedmiotem.

Nie obowiązuje natomiast w koncepcji Twardowskiego wykorzystany przez Kartezjusza sylogizm: jest czymś, więc jest, a zatem istnieje. Twardowski pisze wyraźnie, że bycie przedmiotem jest czymś odrębnym od istnienia, a w szczególności, że nieistnienie czegoś nie stanowi przeszkody, by to coś mogło być przedmiotem. Bycie przedmiotem jawi się przeto jako swoisty, autonomiczny sposób bycia, nietożsamy z istnieniem substancjalnym i wyraźnie od niego słabszy, gdyż wszystko, co istnieje, jest przedmiotem, natomiast nie wszystko to, co jest przedmiotem, istnieje.

Bycie przedmiotem (albo, innymi słowy, bycie czymś) wyznacza zatem pewien elementarny sposób bycia. Jakikolwiek ujmowane w naszych aktach psychicznych „coś” może co prawda nie istnieć, lecz nie może być już niczym mniej niż przedmiotem; przy tym zaś w swym „byciu czymś” pozostaje genetycznie niezależne od aktywności psychicznej odnoszącego się doń podmiotu. Jest więc czymś obiektywnym w tym sensie, w jakim „obiektywność” przeciwstawiamy subiektywności pojmowanej jako ontyczna zależność (wtórność) w stosunku do podmiotu.

## Co się dzieje, gdy przedmiot nie istnieje

Doszliśmy do miejsca, w którym odsłania się najpoważniejsza, jak dotąd, trudność. Mamy oto skonstruowaną formalnie pewną klasę obiektów, którym nie przysługuje ani byt substancjalny, ani immanentna przedmiotowość. Nasuwa się więc pytanie, co stanowi przyczynę sprawczą przynależności do owej klasy, czyli – innymi słowy – bycia przedmiotem. Pytamy więc o transcendentną rację dostateczną, której działaniu możemy przypisać fakt, że przedmiot jest czymś, i to nawet wówczas, gdy nie istnieje.

Co więcej: z przytoczonej wypowiedzi ze s. 33 rozprawy Twardowskiego wynika, że przedmiot jest także czymś nawet wówczas, gdy nie jest aktualnie przez nikogo przedstawiany. Mamy również prawo sądzić, że „bycie czymś” przedmiotu w sensie Twardowskiego poprzedza nie tylko w porządku logicznym, lecz także w porządku ontycznym (o ile można tu w ogóle mówić o takowym) faktyczne spełnienie odnośnego aktu przedstawienia przez konkretny podmiot w realnym czasie.

Niestety, w rozprawie Kazimierza Twardowskiego nie natrafiamy na żaden ślad rozstrzygnięcia kwestii owej racji dostatecznej. Co więcej, wydaje się wątpliwe, by można było obronić tezę, iż wszystkim przedmiotom – niezależnie od ich statusu ontycznego, wyrażonego za pomocą tradycyjnych pojęć – możemy przypisać jeden i ten sam sposób bycia przedmiotem<sup>23</sup>. „Przedmiot w ogóle” może być realny lub nierealny, istniejący bądź nieistniejący, możliwy albo niemożliwy. Zgodnie ze stanowiskiem Twardowskiego, żaden z tych *modi* bycia nie narusza podstawowego statusu bycia przedmiotem. Jedyne ograniczenie, jakie wprowadza autor rozprawy, polega na niemożności bycia pomyślanym: coś, co nie może być pomyślane, nie spełnia definicji przedmiotu; natomiast coś, co może – nawet jeśli nigdy nie było, nie jest i nie będzie pomyślane – jest już przedmiotem.

Przedmioty cechuje zatem szczególna współmodalność bycia polegająca na tym, że każde „coś” oprócz tego, że jest przedmiotem przedstawienia, występuje zarazem w innym lub w kilku innych *modi* bytowych: jest przedmiotem w ogóle, a ponadto jest – na przykład – realnym przedmiotem istniejącym (rzeczą), a dodatkowo może być jeszcze przedmiotem sądu i aktu emocjonalnego, i to dla wielu różnych podmiotów.

Nie wydaje się, by Twardowskiego teoria przedmiotu usuwała wszelkie wątpliwości co do tego, czy ten oto przedmiot, realnie bytujący, przedstawiony

---

<sup>23</sup> Na tę trudność zwraca uwagę m.in. Edmund Husserl w swym tekście z 1894 r., zatytułowanym *Intentionale Gegenstände*. Zob.: *Husserliana*. 22. Bd.: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Hrsg. B. R a n g. Den Haag 1979, s. 307–308.

przeze mnie w moim akcie psychicznym, uznany w bycie przez wydanie odpowiedniego sądu tetycznego, pożądany i podziwiany przeze mnie – i analogicznie przez Jana, Piotra, Natalię – każdorazowo jest tym samym przedmiotem. Problem bowiem polega na ustaleniu źródła (transcendentnej racji) tożsamości przedmiotu, a w ślad za tym – ukonstytuowaniu niezawodnych kryteriów utożsamiania i różnicowania. Nie możemy przecież oprzeć się na zdroworozsądkowym przekonaniu, że „właściwym” i pierwotnym źródłem tożsamości jest realny byt przedmiotu, a wszystkie inne *modi* bycia są w nim ugruntowane i względem niego wtórne. Logika systemu Twardowskiego domaga się raczej tego, by za źródłowy i pierwotny sposób bycia uznać „bycie czymś”, czyli bycie przedmiotem w ogóle. Ważne jest jednak to, czy potrafimy wskazać na transcendentne, pozasubiektywne źródło tożsamości „czegoś” będącego przedmiotem różnego rodzaju aktów psychicznych różnych podmiotów.

Co do tego zaś rodzą się istotne wątpliwości – przede wszystkim w odniesieniu do tych przypadków, gdy przedmiotem przedstawienia jest coś „tylko pomyślanego”, o czym wiemy, że na pewno nie może istnieć ze względu na sprzeczność logiczną zawartą w charakterystyce treści. Aby bliżej zapoznać się z tą sytuacją, rozpatrzmy zrazu osobno kwestię przedstawień przedmiotów istniejących, osobno zaś – problem przedstawień, zwanych przed Twardowskim „bezprzedmiotowymi”.

## **Przedmioty istniejące i nieistniejące – kryteria tożsamości**

W przypadku przedmiotów istniejących – czy to realnych, czy nierealnych – sprawa przedstawia się stosunkowo klarownie. Każdy bowiem przedmiot istniejący charakteryzuje się ścisłą wewnętrzną spójnością, immanentnym porządkiem konstytuującym jego strukturalną jedność i tożsamość. Przedmioty istniejące różnią się między sobą właśnie poszczególnymi elementami owej każdorazowo indywidualnej jedności, która wyznacza zasadę jednostkowej tożsamości jestestw. Spójność owej indywidualnej struktury generują – jak wolno nam zasadnie domniemywać – obiektywne prawa obowiązujące w tej dziedzinie bytowej, do której przedmiot należy.

Nie ma więc po prostu innego wyjścia, jak tylko potraktowanie owej w sobie danej strukturalnej jedności jako transcendentnego (w stosunku do aktów psychicznych) generatora tożsamości przedmiotu przedstawień. Gdy

Twardowski pisze, że różne przedstawienia o różnej treści mogą mieć ten sam przedmiot, w odniesieniu do przedmiotów istniejących może to oznaczać tyle, że odpowiednie akty psychiczne są intencjonalnie skierowane na ten sam transcendentny korelat.

Jedyny istotny problem związany z tą interpretacją dotyczy sposobu określenia korelacji pomiędzy odnośnym aktem (każdorazowo bezpośrednio danym spełniającemu go podmiotowi w równoczesnym spostrzeżeniu wewnętrznym) i owym – niezależnie od aktu istniejącym – obiektem. Przyjmując (tymczasowo) zdroworoządkowy punkt widzenia, można się spodziewać, iż akty intencjonalnie skierowane na pewien przedmiot mogą być „udane” lub „nieudane”, to znaczy „trafione” bądź „chybione”.

Ktoś może przecież, chcąc przedstawić sobie pewien przedmiot, na przykład obecnego (w określonym czasie historycznym) króla Francji, zawrzeć w treści swego przedstawienia takie cechy, jakich ów przedmiot w rzeczywistości nie ma. Co Twardowski powiedziałby w sytuacji, gdyby ktoś z poddanych Ludwika XIV oświadczył z całą powagą: „[...] przedstawiam sobie obecnego króla Francji jako łysego, garbatego i pomarszczonego bezzębego staruszka”?

Nietrudno spostrzec, w czym tkwi istota problemu. Dla wyjaśnienia tej kwestii rozpocznijmy od przytoczenia wypowiedzi Twardowskiego: „Aby więc odróżnić podwójne znaczenie, które przysługuje słowu »przedstawiać sobie« zastosowanemu raz do treści, a innym razem do przedmiotu, posłużymy się sposobem wyrażania się, jaki znajdujemy u Zimmermanna. O treści mówić będziemy, że jest pomyślana, przedstawiona **w** przedstawieniu; o przedmiocie będziemy mówili, że jest przedstawiony **przez** treść przedstawienia (albo przez przedstawienie). To, co jest przedstawione **w** przedstawieniu, jest jego treścią; to, co jest przedstawione **przez** przedstawienie, jest jego przedmiotem. W ten sposób będzie można zachować słowo »przedstawiać sobie« – zastąpienie go innym zwiększyłoby tylko zamieszanie – a mimo to uniknąć nieporozumień, które to słowo na skutek swej dwuznaczności zdaje się łatwo wywoływać”<sup>24</sup>.

Zastosowawszy niniejsze wyjaśnienie do podanego przykładu, otrzymamy zatem – jak się zdaje – taką interpretację, w której świetle łysy, garbaty i pomarszczony bezzębny staruszek zostanie odesłany do wnętrza przedstawienia jako jego treść, podczas gdy przedmiotem owego przedstawienia pozostanie Król-Słońce w całej swej krasie i majestacie. Czy to jednak likwiduje wszystkie nieporozumienia? Obawiam się, że nie. Co bowiem zrobić z rządzącą niezgodnością pomiędzy treścią a przedmiotem? Sytuację komplikuje dodatkowo fakt, że zgodnie z postulatami omawianej teorii, nie mamy prawa zakwalifikować tego rodzaju przedstawienia jako fałszywego czy nieade-

<sup>24</sup> K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 15–16.

kwatnego. Tego rodzaju kwalifikacje przysługują wszak jedynie sądom, nie zaś przedstawieniom. Możemy zatem co najwyżej stwierdzić, iż sąd „Ludwik XIV jest łysym, garbatym i pomarszczonym bezzębnym staruszką”, wydany w czasach panowania owego światłego monarchy, byłby sądem fałszywym. To zaś – wedle teorii Twardowskiego – oznacza dokładnie tyle, że przedmiot, uznany w owym sądzie, w rzeczywistości nie istnieje<sup>25</sup>.

Pozostaje zatem do rozpatrzenia alternatywna interpretacja – taka, w myśl której przedstawienie *a priori* nie mogłoby być fałszywe, gdyż jego przedmiot jest z definicji taki, jakim go owo przedstawienie przedstawia. Wówczas objaśnienie rozważanej przykładowo sytuacji byłoby inne: gdy ktoś przedstawia sobie króla Francji Ludwika XIV jako łysego, garbatego i pomarszczonego bezzębnego staruszkę, wówczas przedstawia sobie przedmiot nieistniejący, ponieważ nie ma i nigdy nie było (w *modus* realnego istnienia) czegoś takiego, jak łysy, garbaty, pomarszczony i bezzębny król Francji imieniem Ludwik XIV. Wtedy istotnie zostaje uratowana spójność i jednoznaczność teorii. Lecząc to nie stanowi jeszcze poszukiwanego przez nas, w pełni zadowalającego rozwiązania problemów, jakie niesie owa koncepcja. Pozostaje bowiem nadal do rozpatrzenia kwestia natury oraz tożsamości przedmiotów nieistniejących.

Za przedmiotem nieistniejącym nie stoi przecież żadna „wyższa instancja”, którą można by uczynić odpowiedzialną za kształt rozstrzygnięć dotyczących problemu tożsamości bądź różnicy pomiędzy przedmiotami, które nie istnieją – jeśli tak można powiedzieć – w różny sposób, czy też z różnych powodów. O ile przykład z miastem, w którym urodził się Mozart, a które powstało na gruzach rzymskiego Juvavum<sup>26</sup>, wskazuje wyraźnie na kryterium tożsamości przedmiotów przedstawień w wypadku, gdy przedstawieniom tym odpowiada realnie istniejący korelat transcendentny, o tyle brak nam takiego kryterium wówczas, gdy nie można się powołać na nic innego poza tymi określeniami przedmiotu, które zawarte są w treści danego przedstawienia.

<sup>25</sup> Albowiem – jak twierdzi Twardowski – „przez »treść sądu« należy rozumieć istnienie przedmiotu, o które w każdym sądzie chodzi. Bo kto wydaje sąd, twierdzi coś o istnieniu jakiegoś przedmiotu. Uznając go lub odrzucając, uznaje też lub odrzuca jego istnienie”. Ibidem, s. 8. Por. w tej sprawie także: D. Tennertówna: *Istnienie jako „treść” sądu i sądu*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, R. 17, z. 4, s. 465–483.

<sup>26</sup> Chodzi o przykład ilustrujący następujący wywód Twardowskiego: „Dalszego dowodu różności realnej, a nie tylko logicznej, między treścią a przedmiotem przedstawień dostarczają tzw. przedstawienia zamiennie. Przez nie – zgodnie z potoczną definicją – rozumie się przedstawienia, które mają ten sam zakres, ale różną treść. Takimi przedstawieniami zamiennymi są np. »miasto położone na miejscu rzymskiego Juvavum« i »miejsce urodzenia Mozarta«. Obydwie nazwy mają różne znaczenie, ale obie nazywają to samo [...], w takim razie można też określić przedstawienia zamiennie jako przedstawienia, w których przedstawiona jest różna treść, przez które natomiast przedstawiony jest ten sam przedmiot”. K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 26.

Na jakiej podstawie możemy na przykład stwierdzić, czy okrągły kwadrat i trójkątny kwadrat to ten sam nieistniejący obiekt, czy dwa różne obiekty?

Dylemat ów zasadza się na tym, że dla przedmiotów wskazanych przez czysto spekulatywne konstrukcje umysłu – w szczególności przedstawienia łączące w jednym obiekcie cechy wzajemnie sprzeczne – brak nam jednoznacznie określonego ontologicznego zaplecza, którego ogólna znajomość umożliwiłaby rozstrzygnięcie, co możemy wiedzieć o danym przedmiocie na podstawie pośredniego wnioskowania wyprowadzonego z danych zawartych w treści jego przedstawienia. W każdym dotychczas znanym przypadku, gdy mamy do czynienia z przedmiotem istniejącym – czy to realnym, czy nierealnym – dysponując danym w treści zespołem cech konstytutywnych, jesteśmy w stanie orzec, jakie ponadto (przynajmniej niektóre) cechy konsekwentne<sup>27</sup> ów przedmiot ma, a jakich nie ma, gdyż dysponujemy logicznie spójną wiedzą o zasadach, jakim podlega dziedzina przedmiotowa, do której przedmiot należy. Wiedza ta może być niedoskonała i niekompletna, lecz na pewno okaże się pomocna w kwestii rozstrzygnięcia problemu tożsamości przedmiotów różnych przedstawień.

Jeśli zaś chodzi o owe niemożliwe figury geometryczne, o których była mowa, to bez trudu można dowieść analitycznie (opierając się na tak zwanym prawie przepełnienia), że jeśli jakaś figura jest zarazem okrągła i kwadratowa, to jest także trójkątna. Można też dowieść, że jeśli jakaś figura jest zarazem kwadratowa i trójkątna, to jest także okrągła. Byłby to argument na rzecz utożsamienia przedmiotu owych przedstawień. Jednakże stosując inne metody dowodu, równie poprawnie odwołujące się do powszechnie znanych praw logiki i geometrii, można udowodnić tezę przeciwną. Fakt ten każe przypuszczać, że albo do tego rodzaju obiektów nie stosują się „normalne” prawa logiki, albo że kwestia ich tożsamości bądź nietożsamości musi pozostać nierozstrzygnięta. Jej bowiem „poprawne” rozstrzygnięcie w myśl postulatów logiki klasycznej i geometrii euklidesowej brzmi następująco: okrągły kwadrat i trójkątny kwadrat to zarazem ten sam przedmiot i dwa różne przedmioty. Nie wygląda to na zadowalający wynik naukowy.

Bardziej zgodna z wymogami logicznego myślenia była propozycja teoretyczna Bolzana. Bernard Bolzano, wybitny logik żyjący i tworzący w Pradze w pierwszej połowie XIX wieku, stał na stanowisku, że istnieją przedstawienia nie mające żadnego przedmiotu. Stanowisko to – jak zresztą i cała doktryna logiczno-epistemologiczna Bolzana – było dobrze znane myślicielom z otoczenia Franza Brentana. Było też przedmiotem częstych i zażartych dyskusji, w których brentaniści dzielili się na dwa obozy. Niektórzy z nich –

---

<sup>27</sup> O cechach konstytutywnych i konsekwentnych zob.: K. Ajdukiewicz: *Logika pragmatyczna*. Warszawa 1965, s. 51.



na przykład Kerry i Höfler – podzielali pogląd Bolzana<sup>28</sup>. Inni jednak – do których zaliczał się przede wszystkim sam Brentano, ale także Twardowski – zdecydowanie go odrzucali.

W konkluzji, zamykającej paragraf zatytułowany *Przedstawienia tzw »bezprzedmiotowe«*, czytamy wprost i jednoznacznie: „[...] każdemu przedstawieniu odpowiada przedmiot, bez względu na to, czy ten przedmiot istnieje, czy nie istnieje. [...] Nie ma bowiem żadnego przedstawienia, które by niczego nie przedstawiało jako przedmiotu; takie przedstawienie istnieć nie może. Natomiast bardzo wiele jest przedstawień, których przedmiot nie istnieje; bądź to dlatego, że ten przedmiot łączy w sobie sprzeczne określenia, a więc istnieć nie może, bądź też tylko dlatego, że faktycznie nie istnieje. Ale i w tym przypadku przedmiot jest przedstawiony, tak iż należy mówić o przedstawieniach, których przedmioty nie istnieją” (s. 24).

Sytuacja jest więc – chciałoby się powiedzieć – z lekka gombrowiczowska: przypomina bowiem lekcje polskiego z profesorem Bładaczką. O przedmiocie takim jak te, o których opowiedziano, można orzec cały szereg rozmaitych pozytywnych (i słusznych zarazem) stwierdzeń, nie można o nim tylko powiedzieć, że istnieje. Co więc się z nim dzieje, skoro nie istnieje? Jak może być nośnikiem takich czy innych cech, skoro go w ogóle nie ma? Co może oznaczać sąd: „okrągły kwadrat jest okrągły”, jeżeli nigdzie nie ma ani jednego okrągłego kwadratu?

Jedyne sensowne rozwiązanie, jakie się nasuwa, polega na swoistym poszerzeniu katalogu sposobów bycia czy też stanów egzystencjalnych, przysługujących przedmiotom. Twardowski bowiem konsekwentnie prezentuje stanowisko, że przedmiot przedstawienia – mówiąc ściślej: przedmiot przedstawiony przez przedstawienie – zawsze jest czymś, nawet wówczas, gdy nie istnieje. Jest w dodatku czymś swoistym, to znaczy zawsze różnym od treści przedstawienia (innymi słowy – od przedmiotu przedstawionego w przedstawieniu). Niezależność faktu występowania różnicy między treścią a przedmiotem od faktu istnienia bądź nieistnienia przedmiotu została obszernie ukazana i omówiona w kolejnym, szóstym paragrafie dyskutowanej rozprawy. Nie pozostaje nam, rzecz jasna, nic innego jak tylko przyjąć to stanowisko do wiadomości. Musimy zatem – za Twardowskim – wyróżnić pewien sposób „bycia”, który jest czymś mniej niż istnieniem, ale czymś więcej niż „byciem niczym”, albo też „w-ogóle-nie-byciem”. Żegnaj, Parmenidesie!

---

<sup>28</sup> Pisze o tym sam Twardowski, przedstawiając owe opinie następująco: „Tak właśnie uczy Bolzano – że istnieją bezprzedmiotowe przedstawienia, tj. przedstawienia, które nie mają żadnego przedmiotu. [...] W podobny sposób sądzi Kerry: ten, kto wykazał niezgodność części jakiegoś przedstawienia, tym samym dowodzi, że pod to przedstawienie nie może podpadać żaden przedmiot. [...] Także Höfler głosi, że istnieją przedstawienia, »których zakres równy jest zeru, tzn. którym nie odpowiada żaden przedmiot«”. K. T w a r d o w s k i: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 17.

Sam fakt wyróżnienia czy ukonstytuowania owego „bycia w słabym sensie”, czyli „bycia przedmiotem przedstawienia”, nie byłby może jeszcze niczym szczególnym, gdyby nie to, jakich własności powinniśmy się spodziewać po owych „słabo bytujących” (a tak naprawdę, to nieistniejących) przedmiotach. Powinniśmy mianowicie spodziewać się – jak widzieliśmy na dyskutowanym wcześniej przykładzie – tego, że owe przedmioty będą nieustannym źródłem sprzeczności logicznych. Nawet jeśli sprzeczności takie nie ujawniają się podczas rozpatrywania przedmiotów nieistniejących jako przedmiotów przedstawień – bo przedstawienie nie jest jeszcze sądem i nie podlega regułom logiki – to następnym, nieuniknionym krokiem po utworzeniu klasy przedmiotów nieistniejących musi być dopuszczenie ich jako możliwych przedmiotów aktów sądenia. Otóż gdybyśmy zastosowali reguły klasycznego rachunku zdań do wypowiedzi o przedmiotach nieistniejących, otrzymalibyśmy niemal na każdym kroku sprzeczność.

Rozważmy funkcję zdaniową o jednej zmiennej nazwowej, dającą się zapisać w postaci następującej koniunkcji: „ $x$  jest okrągłe i  $x$  jest kwadratowe”. Łatwo dowieść na podstawie odpowiednich definicji i twierdzeń elementarnej geometrii, że formuła ta jest kontrtautologią, to znaczy każde zdanie powstałe wskutek podstawienia dowolnej stałej nazwowej w miejsce  $x$  będzie zdaniem fałszywym. Następnie podstawmy w miejsce  $x$  nazwę „okrągły kwadrat”. Otrzymamy zdanie, które jest – w jakimś tajemniczym sensie – prawdziwe. Owa niby-prawdziwość rozważanego zdania daje się przybliżyć za pomocą następująco zwerbalizowanej intuicji: gdyby tylko mógł istnieć przedmiot, który byłby zarazem okrągły i kwadratowy, to wówczas byłby on okrągły, a równocześnie, gdyby tylko mógł istnieć przedmiot, który byłby zarazem okrągły i kwadratowy, to wówczas byłby on kwadratowy. Cóż, trudno polemizować z takim sformułowaniem, ale czy ono odkrywa przed nami jakąś istotną prawdę o świecie?

W najlepszym zatem razie wprowadzenie klasy przedmiotów nieistniejących musiałoby pociągnąć za sobą – nie mówiąc o wielu innych konsekwencjach – konieczność istotnego poszerzenia logicznego rachunku zdań. Należałoby na dobrą sprawę każde twierdzenie klasycznego rachunku logicznego zaopatrzyć w komentarz typu: „twierdzenie to obowiązuje dla wszystkich przedmiotów, chyba że chodzi o przedmioty nieistniejące”, a następnie trzeba by stworzyć od podstaw nową gałąź logiki: logikę wypowiedzi o przedmiotach nieistniejących, która zapewne byłaby istotnie różna od logiki klasycznej. Bez tych zabiegów trudno sobie wyobrazić możliwość niezakłóconego funkcjonowania jakiegokolwiek teorii, której dziedzina przedmiotowa miałaby zostać poszerzona o niepusty (?) zbiór przedmiotów nieistniejących. W tym miejscu wywodu stwierdzić można tylko tyle, że Kazimierz Twardowski żadnego takiego uzupełnienia logiki nie proponuje.

## Od psychologii do metafizyki

W zwięzłym podsumowaniu, dokonanym przez Roberta Poliego, zasadnicze ustalenia Twardowskiego teorii przedmiotu zostały sprowadzone do następującego zespołu tez:

„1. Przedmiot jest »czymś«.

2. Bycie przedmiotem jest czymś różnym od istnienia.

3. Kategoria (*genus*) przedmiotu, rozumianego jako po prostu »coś«, jest kategorią nadrzędną w stosunku do wszystkich innych (*the highest genus*)”<sup>29</sup>.

Do owych trzech podstawowych stwierdzeń – pisze dalej Poli – dochodzi spostrzeżenie, że „przedmiot przedstawienia może być zawsze też przedmiotem sądu oraz aktu emocjonalnego. W tych ostatnich dwóch przypadkach orzekamy, opierając się na filozofii średniowiecznej, iż przedmiot jest *verum et bonum*.

Metafizyka przyjmuje zatem postać teorii przedmiotu, niezależnej od dodatkowych ustaleń formułowanych w innych dziedzinach nauki, które mają charakter wtórny w stosunku do metafizyki; to jest od ustaleń dotyczących tego, czy przedmioty mają charakter fizyczny czy nie, czy są przedmiotami mentalnymi czy nie, realnymi bądź nierealnymi, istniejącymi lub nieistniejącymi”<sup>30</sup>.

Roberto Poli użył w swej wypowiedzi terminu „metafizyka”. Istotnie, Twardowski ostatecznie sytuuje swą teorię przedmiotu w tym obszarze. Piśze bowiem: „Ponieważ wszystko, nie wyłączając przedstawiającego sobie podmiotu, może być przedmiotem, obiektem przedstawienia, przeto uprawnione okazuje się twierdzenie tych, którzy w przedmiocie widzą *summum genus*. Wszystko, co jest, jest przedmiotem możliwego przedstawiania sobie; wszystko, co jest, jest czymś. I tu właśnie jest punkt, w którym rozważania psychologiczne dotyczące różnicy między przedmiotem przedstawienia a treścią przedstawienia przechodzą na teren metafizyki”<sup>31</sup>.

Empiryczna psychologia jako punkt wyjścia („To, że zjawiska psychiczne odnoszą się do jakiegoś immanentnego przedmiotu, jest jednym z najlepiej znanych i przez nikogo nie kwestionowanych twierdzeń psychologii” – tak brzmi pierwsze zdanie rozprawy Twardowskiego, wyraźnie nawiązujące do podstawowych ustaleń zaprezentowanych przez Brentana w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*) i metafizyka jako punkt dojścia, a więc metafizyka ugruntowana psychologicznie! Na pierwszy rzut oka takie stanowisko

<sup>29</sup> R. Poli: Kazimierz Twardowski (1866–1938). In: *The School of Franz Brentano*. Eds. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli. Dordrecht–Boston–London 1996, s. 214.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 215.

<sup>31</sup> K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 31.

może się wydać nader osobliwe. Pamiętajmy jednak, że w okresie pisania swej rozprawy habilitacyjnej Twardowski był bardzo blisko związany intelektualnie i duchowo z Franzem Brentanem; a ten, niezwykle inspirująco oddziałujący na swych uczniów, myśliciel łączył w swym umyśle dwa głębokie przekonania: pierwsze – że wszelka wartościowa i wiarygodna refleksja filozoficzna powinna opierać się na najbardziej pierwotnych i fundamentalnych prawdach, a tych dostarczyć może jedynie (w odpowiedni sposób uprawiana) psychologia, i drugie – że najwyższym, najbardziej godnym naśladowania wzorem postawy autentycznego filozofa jest Arystoteles i jego dzieło, którego zwieńczeniem stała się, rzecz jasna, metafizyka<sup>32</sup>.

Tak ukształtowane pole teoretycznych rozważań, rozciągające się między Brentanowską psychologią a swoiście rozumianą refleksją metafizyczną (owa swoistość charakteryzuje się – między innymi – kolejną próbą nawiązania raczej do etymologicznego sensu akademickiej formuły *ta meta ta physica* niż kontynuacji kierunków badań w kształcie wyznaczonym przez literalnie pojętą tradycję klasycznej filozofii bytu), jest więc z jednej strony rodzajem długu intelektualnego, zaciągniętego wobec swego mistrza, z drugiej zaś – być może – jedną z antycypacji znacznie późniejszego i gruntowniej prze-myślanego stanowiska Martina Heideggera, wyłożonego w *Kant und das Problem der Metaphysik*. Heidegger – także przecież zafascynowany i trwale zainspirowany myślą Brentana – opierając się, co prawda, bezpośrednio na innych przesłankach, to jest na własnej próbie odkrywczego zinterpretowania zasadniczego przesłania filozofii krytycznej Kanta, dochodzi wszak do rozwiązania pod pewnym istotnym względem podobnego, a mianowicie do propozycji antropologicznego ugruntowania metafizyki.

Kazimierz Twardowski jest niewątpliwie pionierem w dziedzinie badań nad teorią przedmiotu, a jego ustalenia w tej materii mają w dużej mierze charakter prekursorski. Trzeba pamiętać, że rozprawa *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* ukazała się w roku 1894; poprzedza więc o kilka lat osławiony zwrot w poglądach Franza Brentana. Jest także wcześniejsza (a zatem oryginalna pod względem zawartych w niej propozycji podejścia do tematyki przedmiotu poznania) od najważniejszych tekstów Alexiusa Meinonga, którego pierwsza praca poświęcona tej problematyce – *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung* – ukazała się w 1899 roku, a najważniejszy zbiór tekstów naświetlających koncepcję Meinonga w jego własnej prezentacji oraz w przyczynkach autorstwa jego uczniów i współpracowników, czyli *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie*

<sup>32</sup> O takim właśnie, charakterystycznym dla Brentana, sposobie myślenia i wartościowania wszelkich możliwych dokonań w filozofii pisze obszerniej O. Kraus w: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. München 1919, zob. m.in. s. 3–7, 18–21 i 65–69. Por. także: M. Libardi: *Franz Brentano (1838–1917)*. In: *The School of Franz Brentano...*, s. 32–38.

*und Psychologie*, został opublikowany w roku 1904. Także wypowiedzi innych przedstawicieli szkoły brentanowskiej, wnoszących nowe idee do teorii przedmiotu (byli to głównie E. Mally i A. Marty), są na ogół późniejsze, a często wyraźnie inspirowane wystąpieniem Twardowskiego.

Podkreśla się zgodnie, że precyzyjne rozróżnienie pomiędzy aktem, treścią i przedmiotem aktu psychicznego to ważna i trwała zasługa autora *Zur Lehre...* On także pierwszy wystąpił z propozycją utworzenia ogólnej teorii przedmiotu, której dziedzina przedmiotowa różniłaby się swym zakresem zarówno od realistycznej metafizyki, jak i od idealistycznie ujmowanej zawartości świadomości. Zapoczątkował w ten sposób nowy kierunek badań, który w ramach szkoły brentanowskiej bujnie się rozwinął, przynosząc wiele interesujących, choć kontrowersyjnych koncepcji teoretycznych. Najważniejszą z nich, ze względu na zasięg oddziaływań oraz na fundamentalny charakter wywołanych nią dyskusji w szerokim środowisku filozoficznym, okazała się *Gegenstandstheorie* Alexiusa Meinonga. Ona też będzie przedmiotem odrębnej prezentacji w jednym z kolejnych rozdziałów niniejszego studium.

Trzeba jednak najpierw odnotować fakt, że również Twardowskiego teoria przedmiotu wywołała wiele interesujących komentarzy i głosów w dyskusji. Do najciekawszych z nich należy (nieopublikowany za życia) tekst Edmunda Husserla, napisany w roku 1894 – roku ukazania się rozprawy Twardowskiego – i zatytułowany *Intentionale Gegenstände*. Husserl przedstawia w nim swą krytykę stanowiska Twardowskiego<sup>33</sup> oraz – co wydaje się szczególnie frapujące – zarys własnych, wówczas żywionych poglądów. Ze względu na ten fakt rozprawka Husserla zasługuje, by poświęcić jej nieco uwagi.

---

<sup>33</sup> Do której zresztą wrócił jeszcze raz po dwóch latach, pisząc (z zamiarem opublikowania w redagowanym wówczas przez Paula Natorpa „Archiv für systematische Philosophie”, do czego – niestety – nie doszło) odrębną recenzję pracy Twardowskiego. Ukazała się ona dopiero w 22. tomie *Husserlianów* – por.: E. Husserl: *Besprechung von K. Twardowski „Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen”*. In: *Husserliana*. 22. Bd.: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*..., s. 349–356.

## Rozdział trzeci

# Husserl *versus* Twardowski Spór o przedmiot intencjonalny

## Husserl *Anno Domini* 1894

Gdy ukazała się rozprawa Kazimierza Twardowskiego *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*, 35-letni wówczas Edmund Husserl znajdował się w fazie gruntownej rewizji swych dotychczasowych poglądów. Trzy lata wcześniej, w 1891 roku, opublikował swą pierwszą książkę zatytułowaną *Philosophie der Arithmetik. Eine psychologische und logische Untersuchung*. Była to rozbudowana wersja rozprawy habilitacyjnej o pojęciu liczby (*Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*), przygotowanej pod kierunkiem Carla Stumpfa (ucznia Brentana z okresu würrzburskiego) i przedstawionej w 1887 roku na uniwersytecie w Halle, gdzie Stumpf w owym czasie pełnił funkcję profesora.

Husserl, który od zainteresowań matematycznych (i fascynacji osobą oraz dziełem wybitnego niemieckiego matematyka, zasłużonego zwłaszcza na polu badań z dziedziny analizy matematycznej, Carla Weierstrassa, którego wykładów słuchał przez dwa lata studiów w Berlinie, a następnie – już po doktoracie obronionym w 1883 roku w Wiedniu – przez semestr pracował jako jego prywatny asystent) oscylował powoli, lecz nieubłaganie w kierunku filozofii, ówczesną postać swej kultury filozoficznej zawdzięczał w największej mierze Franzowi Brentanowi oraz jednemu z najbliższych jego uczniów – Carlowi Stumpfowi. Ci dwaj myśliciele w młodości latych Husserla wywarli na niego decydujący wpływ.

Oprócz inspiracji płynących ze strony szkoły brentanowskiej istotne znaczenie dla kształtowania się stanowiska filozoficznego Husserla w tym cza-

sie miała także znamienna ewolucja jego matematycznych zainteresowań. Podczas studiów w Lipsku (3 semestry) i w Berlinie (4 semestry) młody adept matematyki przesiąkł atmosferą, jaka panowała wówczas wśród niemieckich uczonych parających się tą dyscypliną.

Był to czas, kiedy matematyka stawiała się dyscypliną ścisłą – w tym sensie, że coraz bardziej świadomie przykładano wagę do potrzeby maksymalnie rygorystycznego przestrzegania w jej obrębie formalnych reguł naukowego postępowania. Tak było przynajmniej w Niemczech, gdzie stopniowo zarysowywały się fundamenty stanowiska formalistycznego w matematyce. Równocześnie jednak nadal istotne pozostawały różnorakie związki łączące matematykę z rozmaitymi dziedzinami jej praktycznych zastosowań – głównie z fizyką i astronomią. Nie dokonał się jeszcze podział na matematykę czystą i stosowaną. Wszakże coraz wyraźniej zdawano sobie sprawę, że przyszłość matematyki i efektywność jej rozwoju zależą w równej mierze od tego, co się dzieje „na obu jej końcach”: a więc, z jednej strony – od rozwijania najbardziej zaawansowanych dziedzin (takich jak analiza matematyczna z rachunkiem różniczkowym i całkowym czy rachunek prawdopodobieństwa), a z drugiej – od stopnia intensyfikacji podstawowych badań nad ściśle matematycznymi problemami: tymi, które nie wynikają z potrzeb praktycznych, lecz z samej natury i struktury matematycznych obiektów oraz zachodzących między nimi relacji.

Wysiłek badawczy ukierunkowany na podstawy matematyki zaczął wkrótce przynosić dość zaskakujące i niespodziewane efekty. Rygorystycznie ściśle podejście do matematyki zrodziło potrzebę dokładnego zbadania jej wewnętrznej struktury. Zaczęto więc z jednej strony sięgać do fundamentów matematyki i pytać o to, co do tej pory pozostawało poza obrębem refleksji – na przykład o uzasadnienie aksjomatów oraz o sens pojęć pierwotnych. Z drugiej zaś strony podjęto gruntowne badania nad metodami dotychczas stosowanymi w matematyce, poddając analizie ich genezę i prawomocność. Miało to niebawem doprowadzić do sytuacji, znanej jako kryzys podstaw w matematyce. Okazało się bowiem, że w samych podwalinach tej najczciodszej z nauk tkwią liczne logiczne pułapki, na przykład w postaci (trudnych do wykrycia, a jeszcze trudniejszych do usunięcia) antynomii.

Ten etap jednakże miał dopiero nadejść. W czasach studiów Husserla zarysowywały się już natomiast pewne tendencje, zwiastujące narastającą skłonność do gruntownego zbadania podstaw matematyki oraz jej formalno-logicznego aspektu. Równocześnie jednak znakomicie się rozwijały badania nad zaawansowanymi problemami, zwłaszcza w dziedzinie analizy matematycznej oraz algebry, a osiąganе wówczas wyniki przedstawiały się nader obiecująco.

Działalność naukowa Edmunda Husserla rozpoczęła się od przedstawienia w Wiedniu tez rozprawy doktorskiej. Była ona poświęcona zagadnieniom

rachunku wariacyjnego, a więc jednemu z owych zaawansowanych problemów, które należało rozpatrywać w ścisłym związku z ich aplikacjami (na przykład fizycznymi), gdyż tam okazywały się one wielce odkrywcze i pożyteczne.

Po uzyskaniu stopnia doktora, trwając jeszcze w stadium fascynacji ogromem możliwości, jakie odkrywają się przed nauką w wyniku kolejnych odkryć matematycznych, Husserl podążył do Berlina, by rozwijać się dalej pod okiem mistrza – Carla Weierstrassa. Starczyło mu zapachu na jeden semestr, po czym wrócił do Wiednia, by (odbywszy w międzyczasie służbę wojskową) studiować tu dalej filozofię. W stolicy Austrii spędził dwa lata w atmosferze intelektualnej naznaczonej niezwykle intensywną indywidualnością twórczą Franza Brentana, a następnie – po przeniesieniu się do Halle – pracował rok u boku Carla Stumpfa.

Przedstawiając w Halle pracę habilitacyjną, tym razem zaprezentował już inne podejście do matematyki – podejście metamatematyczne. Innymi słowy, nie uprawiał już matematyki, lecz pytał, czym ona jest i czym jest to, czym ona się zajmuje.

Matematyka teoretyka, stawiającego przed sobą zadanie odkrywania i dowodzenia twierdzeń istotnych dla uprawianej przezeń dyscypliny, takie podejście na ogół nie interesuje. Odnosi się on do obiektów matematycznych mniej więcej tak, jak entomolog do swych owadów: przyjmuje ich istnienie do wiadomości jako oczywiste, a za przedmiot godny zbadania uznaje ich konkretne, szczegółowe właściwości. Specjalista w teorii liczb będzie się zajmował na przykład problemem, jak są rozmieszczone liczby pierwsze w zbiorze liczb naturalnych, a nie – czym jest liczba. Tymczasem takie właśnie pytanie: czym jest liczba, postawił sobie Husserl.

Jego odpowiedź na to pytanie zawiera (trudno, żeby było inaczej) elementy charakterystyczne dla ówczesnego etapu rozwoju poglądów szkoły brentanowskiej. Analiza pojęcia liczby prowadzona jest bowiem w myśl wymogów metody psychologii opisowej. Husserla interesuje pewien szczególny rodzaj przedstawień, mianowicie przedstawienia liczb. Uznaje przy tym za rzecz naturalną, by skorzystać w swych analizach z Brentanowskiej teorii przedstawień, wziętej wprost z *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*. W tak określonym obszarze badawczym dokonuje następnie całego szeregu specyfikacji, między innymi przeciwstawiając sobie przedstawienia właściwe, to znaczy naoczne, oraz niewłaściwe, czyli symboliczne.

Przyjęty w owej pracy horyzont badawczy zawiera się więc w ramach koncepcji filozofii jako dyscypliny ugruntowanej psychologicznie – przy owym specyficznie Brentanowskim rozumieniu psychologii i jej zadań poznawczych. Fakt ówczesnej jednoznacznej akceptacji przez Husserla tej koncepcji można zilustrować, przytaczając znamienne reakcję autora *Philosophie der Arithmetik* na dokonaną w pracy Gottloba Fregego próbę odmiennego – formalno-lo-



gicznego, a nie psychologicznego – podejścia do zagadnienia, czym są liczby. Jak pisze Janusz Sidorek, „Frege w wydanej w roku 1884 książce *Grundlagen der Mathematik* próbował – wyprzedzając swą epokę i dystansując się wobec powszechnie panującego psychologizmu – uzasadnić pojęcie liczby jedynie poprzez formalne definicje”<sup>1</sup>. Komentując to wystąpienie Fregego, Husserl w odpowiedzi wywodził: „[...] wielość i jedność to pojęcia, które są zupełnie niepodatne na formalno-logiczne definicje. Jedyne, co można tutaj zrobić, to pokazać konkretne fenomeny, z których są one wyabstrahowane, i rozjaśnić typ tego procesu abstrakcji; można, tam gdzie to jest konieczne, poprzez różne opisy ostro rozgraniczyć odnośne pojęcia, ażeby w ten sposób uniemożliwić pomieszanie ich z pojęciami pokrewnymi”<sup>2</sup>.

W *Filozofii arytmetyki* stał więc Husserl na stanowisku, że właściwą metodą ustalania treści pojęć abstrakcyjnych jest psychologiczno-opisowa analiza aktów, w których owe treści są dane. Analiza ta musi uwzględniać własność świadomości, polegającą na tym, że każdy akt psychiczny dany jest źródłowo w „wewnętrznym spostrzeżeniu własnych fenomenów psychicznych”<sup>3</sup>. Korzystając z tej metody, Husserl doszedł do wniosku, iż liczby to przedmioty niewłaściwych przedstawień symbolicznych. Oznacza to tyle, że posługując się w myśleniu arytmetycznym pojęciem liczby, w rzeczywistości operujemy tylko znakami oderwanymi od realnej treści – mianowicie od wielości konkretnych przedmiotów – i uwolnionymi od naocznych przedstawień owych wielości. Wtórnie dochodzi zaś do sytuacji, w której naocznym korelatem liczby staje się forma jej symbolicznego zapisu w postaci cyfry lub uporządkowanego układu cyfr. W tym więc sensie należy rozumieć słowa Husserla, określające arytmetykę jako „metodę zmysłowych znaków”<sup>4</sup>.

Równocześnie jednak Husserl coraz lepiej zdawał sobie sprawę z istnienia całej grupy myślicieli – składającej się po części z matematyków, po części z logików oraz filozofów – którzy mieli zgłębić inne zapatrywania na kwestię statusu obiektów matematycznych, na „istotną zawartość logiki”<sup>5</sup> oraz na interpretację zasad zarówno logiki, jak i podstawowych teorii matematycznych. Lata dziewięćdziesiąte (o których Roman Ingarden napisał z oso-

<sup>1</sup> J. Sidorek: *Od tłumacza*. W: E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Toruń 1996, s. XI.

<sup>2</sup> E. Husserl: *Philosophie der Arithmetik*. In: *Husserliana*. 12. Bd.: *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. L. Eley. Den Haag 1970, s. 197. Cytuję (w przekładzie J. Sidorka) za: J. Sidorek: *Od tłumacza...*, s. XI.

<sup>3</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 42.

<sup>4</sup> E. Husserl: *Philosophie der Arithmetik...*, s. 222; por.: J. Sidorek: *Od tłumacza...*, s. XII.

<sup>5</sup> Por.: E. Husserl: *Spór o definicję logiki i istotną zawartość tej teorii*. W: Idem: *Badania logiczne*. T. 1..., s. 13 nn.

bliwym przekazem, że „dotąd nie wiadomo dokładnie, co właściwie robił on przez te lata”<sup>6</sup>) to okres niezwykle intensywnej lektury, zwłaszcza prac poświęconych logice. Niektóre z tych prac Husserl recenzował na bieżąco (na przykład *Wykłady o algebrze logiki* Ernsta Schroedera czy też *Zarys teorii sądów egzystencjalnych* Hansa Corneliusa, a także rozprawę Kazimierza Twardowskiego<sup>7</sup>). Wiele gruntownych omówień niemieckich prac z dziedziny logiki, które ukazały się w latach 1895–1900, zawarł Husserl w swych sprawozdaniach z lektury, zamieszczanych (na zamówienie redakcji) w kolejnych zeszytach „Archiv für systematische Philosophie”<sup>8</sup>; ślady innych, równie wnikliwie przestudiowanych lektur można ponadto znaleźć w tekście *Logische Untersuchungen*.

Oprócz tego kontaktował się – osobiście lub korespondencyjnie – z uczonymi, reprezentującymi szeroki wachlarz poglądów na interesujące nas tu kwestie. Szczególnie duże wrażenie i wpływ wywarła nań – jak twierdzą niektórzy znawcy twórczości Husserla<sup>9</sup> – korespondencja z Fregem, która nawiązała się wkrótce po opublikowaniu *Filozofii arytmetyki*. Książkę tę zresztą Frege zrecenzował<sup>10</sup>, zwracając szczególną uwagę na różnicę zapatrywania w kwestii zasadności psychologicznego ugruntowania pojęć i operacji arytmetycznych.

Istotny krok w kierunku porzucenia psychologicznej perspektywy rozważań metamatematycznych polegał na wyróżnieniu – obok subiektywnego aktu przedstawienia i jego równie subiektywnej treści – obiektywnego, choć zarazem idealnego znaczenia, skorelowanego z pojęciem. Wyczerpującą prezentację obiektywistycznej teorii znaczenia zawiera drugi tom *Badań logicz-*

<sup>6</sup> Por.: R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Przeł. A. Półtawski. Warszawa 1974, s. 14.

<sup>7</sup> Zob.: E. Husserl: *Besprechung von E. Schroeder, „Vorlesungen über die Algebra der Logik”*. „Göttingische Gelehrten Anzeigen” 1891, 7. Nr., s. 343–378, przedruk w: *Husserliana*. 22. Bd.: *Aufsätze und Rezensionen (1810–1910)*. Hrsg. B. Rang. Den Haag 1979, s. 7; E. Husserl: A. Voigts „elementare Logik” und meine Darlegungen zur Logik des logischen Kalküls. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” 1893, 17. Bd., s. 111–120; zob. Idem: *Besprechung von H. Cornelius „Versuch einer Theorie der Existentialurteile”* (tekst napisany pod koniec 1896 r.) In: *Husserliana*. 22 Bd. ..., s. 357–365. Por. też: Idem: *Besprechung von K. Twardowski „Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen”* (tekst napisany pod koniec 1896 r.) In: *Husserliana*. 22 Bd. ..., s. 349–356.

<sup>8</sup> E. Husserl: *Bericht über deutsche Schriften zur Logik*. „Archiv für systematische Philosophie” 1897, 3. Bd., s. 216–244; 1903, 9. Bd., s. 113–132, 237–259, 393–408, 523–543; 1904, 10. Bd., s. 101–125.

<sup>9</sup> Np. D. Føllesdal: *Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*. Oslo 1958. Tezy tej książki oraz zapoczątkowaną przez nie dyskusję przedstawia pokrótce J. Siodrek: *Od tłumacza...*, s. XIV–XVI.

<sup>10</sup> W „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1894, Neue Folge Nr. 103, s. 313–332; por.: G. Frege: *Rezension von Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik*. In: Idem: *Kleine Schriften*. Darmstadt 1964.

nych; lecz termin ten, w wyraźnej opozycji w stosunku do treści pojęcia, pojawił się już w tekstach Husserla pisanych w roku 1891. Jak zobaczymy, na rozróżnienie między treścią a znaczeniem będzie się Husserl powoływał także w swym omówieniu rozprawy habilitacyjnej Kazimierza Twardowskiego.

## Husserl jako recenzent pracy Twardowskiego

W swej nieopublikowanej recenzji zarzuca Husserl Twardowskiemu popełnienie dwóch istotnych błędów, które obniżają nieco (generalnie bardzo wysoką, jak zapewnia autor recenzji) wartość omawianej rozprawy. Pierwszy błąd polega właśnie na nieuprawnionym utożsamieniu znaczenia nazwy z treścią odpowiadającego jej przedstawienia<sup>11</sup>. Przytoczywszy szereg argumentów pokazujących dobitnie, że nazwa i treść aktu psychicznego nie mogą nigdy być tym samym, Husserl proponuje rozpatrywać przedstawienia w dwojakim aspekcie. W każdym przedstawieniu powinniśmy mianowicie rozróżnić:

- 1) jego realną, psychologiczną zawartość, na którą składa się:
  - a) sam akt,
  - b) immanentnie w nim zawarta, subiektywna treść;
- 2) jego idealną, logiczną zawartość, do której autor zalicza:
  - a) obiektywne i niezmiennie znaczenie,
  - b) różny od treści i od znaczenia przedmiot, ku któremu kieruje się intencja aktu.

Drugi istotny błąd – zdaniem Husserla – to nieodróżnianie przez Twardowskiego dwóch fundamentalnie różnych sposobów mówienia (*Redeweise*) o przedmiotach przedstawień: właściwego i niewłaściwego. „Gdy niewłaściwy sposób mówienia traktuje się tak samo jak właściwy, wówczas wszystko ulega zagmatwaniu” – przestrzega Husserl<sup>12</sup>. Zrazu mogłoby się wydawać, iż

<sup>11</sup> „Widać stąd, że autor utożsamia znaczenie nazwy z treścią odpowiadającego jej przedstawienia – podstawowy błąd, który niestety bardzo ogranicza wartość znakomitej rozprawy” („Es ist danach ersichtlich, dass der Verfasser die Bedeutung eines Namens mit dem Inhalt der entsprechenden Vorstellung identifiziert – ein Grundirrtum, der den Wert der trefflichen Abhandlung leider sehr einschränkt”) – pisał E. Husserl: *Besprechung von K. Twardowski „Zur Lehre vom Inhalt”...*, s. 349 (tekst polski cytuję w przekładzie J. Sidorka: *Od tłumacza...*, s. XX).

<sup>12</sup> „Behandelt man uneigentliche Redeweisen wie eigentliche, so kommt alles in Verwirrung”. E. Husserl: *Besprechung von K. Twardowski „Zur Lehre vom Inhalt”...*, s. 354.

rozdzielenie to jest symetryczne wobec zaproponowanego przez Twardowskiego wyodrębnienia dwóch rodzajów predykatów: atrybutywnych (lub inaczej determinujących) i modyfikujących.

„Określenie jakieś nazywa się atrybutywnym lub determinującym, jeśli uzupełnia, rozszerza już to w kierunku pozytywnym, już to negatywnym znaczenie wyrazu, do którego przynależy. Modyfikujące jest określenie jakieś wtedy, gdy całkowicie zmienia pierwotne znaczenie nazwy, obok której stoi” – wyjaśnia Twardowski<sup>13</sup>. W nazwie złożonej „przedmiot przedstawiony” – objaśnia dalej – wyraz „przedmiot” podlega dwojakiego rodzaju predykcji, w zależności od tego, czy przymiotnik „przedstawiony” użyty został w funkcji atrybutywnej, czy modyfikującej. W pierwszym przypadku, mówiąc „przedmiot przedstawiony”, mamy na myśli przedmiot, który został przedstawiony w pewnym akcie psychicznym, lecz interesuje nas nie akt, ale przedmiot. W drugim przypadku natomiast w centrum zainteresowania sytuuje się fakt bycia przedstawionym, zatem w tym – zmodyfikowanym – sensie „przedmiot przedstawiony jest treścią przedstawienia”<sup>14</sup>, a więc *sensu stricto* nie jest w ogóle przedmiotem (podobnie jak „martwy człowiek” nie jest już *sensu stricto* człowiekiem – w tym przykładzie przymiotnik „martwy” pełni funkcję modyfikującą w stosunku do nazwy „człowiek”). Treść i przedmiot przedstawienia różnią się bowiem od siebie zasadniczo.

Można by więc domniemywać, że zawsze wtedy, kiedy mówimy o przedmiocie przedstawionym w sensie determinującym, mamy do czynienia z właściwym sposobem mówienia, natomiast gdy zachodzi drugi przypadek – modyfikujący – wówczas pojawia się niewłaściwy sposób mówienia. Tak jednak nie jest. Rozróżnienie Husserla sytuuje się na innej płaszczyźnie. Nie chodzi w nim o powtórzenie po raz kolejny, że treść i przedmiot nie mogą być z sobą utożsamiane. To, czy mówimy o przedmiocie w sposób właściwy, czy nie, zależy – wedle Husserla – wyłącznie od tego, czy ów przedmiot istnieje.

Wprowadzając to rozróżnienie i domagając się jego respektowania, tym samym Husserl odrzuca propozycję Twardowskiego, by twierdzenia teorii przedmiotu formułować ściśle ogólnie, to znaczy abstrahując od faktu, czy przedmiot, o którym coś orzekamy w danym twierdzeniu, istnieje, czy też nie. Stanowisko to godzi – rzecz jasna – w jeden z podstawowych zamysłów autora krytykowanej rozprawy, a przesłanki przemawiające przeciwko zaakceptowaniu owego zamysłu są następujące: wedle Husserla pojęcia „przedmiot” i „przedmiot istniejący” są dokładnie równoważne<sup>15</sup>. Innymi słowy,

<sup>13</sup> K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąbbska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 11.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>15</sup> „Beschaffenheiten von Gegenständen sind *eo ipso* Beschaffenheiten von existierenden Gegenständen, da die Begriffe »Gegenstand« und »existierender Gegenstand« äquivalent sind”. E. Husserl: *Besprechung von K. Twardowski „Zur Lehre vom Inhalt“*..., s. 354.

w treści (mówiąc precyzyjnie: w idealnym, logicznym znaczeniu) nazwy „przedmiot” jest już analitycznie zawarte istnienie. Dlaczego? Ponieważ warunkiem koniecznym bycia przedmiotem (to znaczy spełniania definicji realnej – w odróżnieniu od definicji nominalnej – pojęcia „przedmiot”) jest posiadanie kompleksu cech konstytutywnych, które jednoznacznie umożliwiając wydawanie trafnych sądów orzekających tożsamość lub nietożsamość przedmiotów różnych przedstawień.

Kazimierz Twardowski w trzynastym paragrafie swej rozprawy powołuje się na sposób rozumienia cech przedmiotów przez Kanta, cytując fragment jego *Logiki*: „Cecha jest tym w jakiejś rzeczy, co stanowi część poznania tej rzeczy [...]. Wszelkie myślenie nie jest niczym innym, jak przedstawianiem za pomocą cech. Wszystkie cechy rozpatrywane jako podstawy poznawcze mają dwojaki użytek: jeden wewnętrzny, a drugi zewnętrzny. Użytek wewnętrzny polega na dedukowaniu, by za pomocą cech jako podstaw poznawczych poznać samą rzecz. Zewnętrzny użytek polega na porównaniu, o ile za pomocą cech możemy porównywać jakąś rzecz z innymi podług reguł tożsamości i różnorodności”<sup>16</sup>.

Poznanie rzeczy jest zatem funkcją poznania cech owej rzeczy, identyfikacja zaś dokonuje się na podstawie porównania zespołów cech – zarówno danych bezpośrednio w naoczności, jak i wydedukowanych z podstaw poznawczych w „użytku wewnętrznym”. Podobnie wypowiadał się cytowany dalej przez Twardowskiego A. Stöckl: „[...] przez »cechy« w ogóle rozumie się wszystkie te momenty, za których pośrednictwem poznaje się przedmiot jako to, czym on jest, i odróżnia się go od wszystkich innych przedmiotów”<sup>17</sup>.

Otóż problem, który – w świetle treści przytoczonych wypowiedzi – wyraźnie niepokoi Husserla, tkwi w tym, w jaki sposób można by odnieść wszystkie te stwierdzenia do przedmiotów, gdybyśmy zgodzili się z propozycją Twardowskiego, żeby wśród przedmiotów rozpatrywanych w naszej teorii znalazły się zarówno istniejące, jak i nieistniejące. W jaki sposób poznać cechy przedmiotu, jeśli ów przedmiot nie istnieje? Jak można od siebie odróżnić przedmioty takich przedstawień, którym nie odpowiada żadna istnie-

---

<sup>16</sup> Cytuję za: K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 68. W oryginale odnośny fragment brzmi następująco: „Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einem Teil der Erkenntnis desselben ausmacht [...]. Alles Denken ist nichts anders als ein Vorstellen durch Merkmale. [...] Alle Merkmale, als Erkenntnisgründe betrachtet, sind von zweifachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äusserlichen. Der innere Gebrauch besteht in der Ableitung, um durch Merkmale, als ihre Erkenntnisgründe, die Sache selbst zu erkennen. Der äussere Gebrauch besteht in der Vergleichung, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit andern nach den regeln der Identität oder Diversität vergleichen können”. I. Kant: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Hrsg. G.B. Jäsche. In: *Kants Werke*. 9. Bd. Berlin 1968, s. 58

<sup>17</sup> Cytuję za: K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 69.

jąca rzecz? Na czym miałyby w tym przypadku polegać zastosowanie „reguł tożsamości i różnorodności”?

Aby dokładniej zrozumieć sens i przesłanki stanowiska, jakie zajął Husserl w sporze z Twardowskim, trzeba sięgnąć do innego źródła niż krótka, kilkustronicowa recenzja *O treści i przedmiocie przedstawień*. Tym źródłem jest napisana w 1894 roku (a więc bezpośrednio po zapoznaniu się z dysertacją Twardowskiego) rozprawa zatytułowana *Intentionale Gegenstände*<sup>18</sup>.

## *Intentionale Gegenstände* Edmunda Husserla

W rozprawie tej (jakkolwiek może się to wydać dziwne, trzeba jednak pamiętać, że powstała ona we wczesnej fazie kształtowania się poglądów filozoficznych Husserla) autor reprezentuje jasno wyrażone stanowisko tego rodzaju, który Tadeusz Kotarbiński po latach określi mianem „realizmu jeszcze bardziej krytycznego niż realizm krytyczny”. Chodzi o fenomenalizm epistemologiczny w takim rozumieniu, jakie miał na myśli Kotarbiński, gdy pisał: „[...] realizm krytyczny spotyka się z atakiem ze strony fenomenalizmu, który jest ostatecznie też pewnym realizmem, tylko – że tak powiemy – jeszcze bardziej od krytycznego (w odmianie przed chwilą rozważonej) krytycznym. Jest realizmem, gdyż uznaje istnienie przedmiotów, nie będących układami elementów treści, przedmiotów zewnętrznych [...]. Wyznawcy tego kierunku mniemają, że pewne elementy treści naszych wyobrażeń powstają na drodze doświadczenia, czyli wskutek działania na nas przedmiotów zewnętrznych, i są to właśnie: barwy, tony, smaki, *etc.*”<sup>19</sup>

Oczywiście, nie należy mylić owego „hiperkrytycznego realizmu” z realizmem radykalnym, czyli reizmem. W przeciwieństwie do Kotarbińskiego Husserl, rzecz jasna, nigdy reistą nie był. Nie zgodziłby się wszak w żadnym wypadku na redukcję wszystkich przedmiotów do jednej tylko kategorii ontologicznej – rzeczy; tym bardziej w rozumieniu przyjmowanego przez Kotarbińskiego „somatyzmu psychologicznego”. Polski reista odróżniał bowiem dwie odmiany tego stanowiska, pisząc w *Uwagach na temat reizmu*, co następuje: „Uregulujmyż teraz dokładniej rolę słowa »rzecz«, przyjmując definicyjnie, że znaczy ono po prostu tyle, co »ciało lub dusza«, przy czym przez

<sup>18</sup> Praca ta nie ukazała się drukiem za życia Husserla; została natomiast zamieszczona w 22. tomie *Husserlianów* na s. 303–348.

<sup>19</sup> T. Kotarbiński: *O kategoriach wyrażen*. W: *Idem: Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Warszawa 1986, s. 84.

»ciało« rozumie się tutaj »przedmiot rozciągli i bezwładny« (w fizykalnym sensie tego terminu), przez »duszę« zaś – »przedmiot doznający«. Przy tych ustaleniach teza reizmu nie jest równoznaczna z tezą materializmu (ściślej: pansomatyзму) głoszącą, że wszelki przedmiot jest ciałem<sup>20</sup>. W szczególności taki niematerialistyczny reizm przypisywał Brentanie. Mianowicie, charakteryzując stanowisko późnego Brentana jako reizm, Kotarbiński stwierdził: „[...] jedno wreszcie zostaje do omówienia, bez czego konterfekt Brentanowego reizmu byłby bardzo niekompletny. [...] Dopuszcza się możliwość, że pewne konkrety są duchami nieprzestrzennymi”<sup>21</sup>. To samo zresztą zauważa Alfred Kastil, pisząc, że wedle Brentana „nazwa »rzecz« obejmuje zarówno rzeczy niematerialne, jak materialne”<sup>22</sup>. Teza ta znajduje bezpośrednie potwierdzenie w pismach samego Brentana, gdzie czytamy na przykład: „[...] możemy bez niedorzeczności przyjąć, że są również rzeczy nieprzestrzenne: duchy pozbawione długości, szerokości i głębokości, jak też właściwej lokalizacji”<sup>23</sup>. Natomiast własne stanowisko Kotarbiński przedstawiał następująco: teza reizmu „staje się jednak równoważna tezie pansomatyizmu, jeśli się przyjmie – co właśnie hipotetycznie zakładam – że wszelka dusza jest ciałem, czyli jeśli się przyjmie tezę materializmu (ściślej: somatyizmu) psychologicznego”<sup>24</sup>.

Podobieństwo stanowiska Husserla z lat dziewięćdziesiątych do właśnie przypomnianych przemyśleń Kotarbińskiego nie sięga więc – jak widać – zbyt daleko. Ontologia, którą da się *implicite* wyczytać w *Intentionale Gegenstände*, jest bowiem zdecydowanie bogatsza niż reistyczna. Ale jest ona zarazem znacznie bardziej restryktywna niż stanowisko, które w swych rozprawach przyjmowali uczniowie Brentana. Rozpatrując bowiem znaczenie pojęcia „przedmiot”, Husserl godzi się nazywać przedmiotem wprawdzie nie tylko rzecz (w sprecyzowanym tu sensie), lecz wyłącznie coś istniejącego. Z całą stanowczością sprzeciwia się on natomiast poszerzeniu owego znaczenia w taki sposób, jak proponuje Twardowski (a niebawem uczyni to w ślad za nim Meinong i inni autorzy), czyli tak, by objęło ono również to, co w pracach przedstawicieli szkoły brentanowskiej bywa nazywane „przedmiotem (czysto) intencjonalnym” bądź (zamiennie) „przedmiotem immanentnym”, czy też – jeszcze inaczej – „przedmiotem przedstawionym w zmodyfikowanym sensie”. Husserl podkreśla dobitnie (niemal tymi samymi słowa-

<sup>20</sup> T. Kotarbiński: *Uwagi na temat reizmu*. „Ruch Filozoficzny” [Lwów] 1930–1931, T. 12, s. 8.

<sup>21</sup> Idem: *Franciszek Brentano jako reista*. W: Idem: *Szkice z historii filozofii i logiki*. Warszawa 1979, s. 171–172.

<sup>22</sup> „[...] Brentano, bei dem der Name Ding immaterielle Dinge nicht minder als materielle umfasst”. A. Kastil: *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*. München 1951, s. 24.

<sup>23</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 401–402.

<sup>24</sup> T. Kotarbiński: *Uwagi na temat reizmu...*, s. 8.

mi, co w cytowanym wcześniej fragmencie napisanej dwa lata później recenzji): „[...] w rzeczywistości terminy: »przedmiot« oraz: »istniejący, prawdziwy, rzeczywisty, właściwy przedmiot« są całkowicie równoważne”<sup>25</sup>; jeśli zaś mówimy, że „nie każde przedstawienie ma (jakiś) przedmiot”, to w znaczeniu słowa „ma” (o ile występuje ono jako niezmodyfikowane) zawiera się w szczególności istnienie tego, co „posiadane” (*gehabt*) przez przedstawienie<sup>26</sup>.

Trzeba się teraz bliżej przyjrzeć następującym dwóm kwestiom: jak Husserl w omawianym tekście motywuje swe stanowisko i jakie konsekwencje z niego wyprowadza, a następnie – gdyż stanowi to centralne zagadnienie jego sporu z Twardowskim – jak odnosi się on do tak zwanego paradoksu przedstawień bezprzedmiotowych i różnych propozycji jego rozwiązania.

Husserl występuje tu (co stanowi wyraźne *novum* w stosunku do wcześniejszych jego pisemnych wypowiedzi) jednoznacznie przeciwko koncepcjom przedmiotu poznania wywodzącym się z psychologii wczesnego Brentana. Dyskutując z nimi, przejmując Brentanowską terminologię, lecz poszczególnym terminom nadaje już własną, często odmienną interpretację. Krytykowane koncepcje (wśród nich jest również stanowisko Twardowskiego, do którego Husserl kilkakrotnie *expressis verbis* nawiązuje polemicznie) wychodzą od – traktowanych jako bezpośrednio oczywiste – faktów psychicznych: przedstawień, sądów oraz fenomenów miłości i nienawiści.

## Akt, treść i przedmiot

Husserl – z właściwą sobie precyzją – wyróżnia następujące elementy swej teorii:

1. Subiektywne przedstawienie, czyli czynność psychiczną, zwaną inaczej aktem przedstawienia.

2. Obiektywne przedstawienie – dokładniej: obiektywną zawartość bądź treść (*Gehalt*) przedstawienia – to idealne znaczenie logiczne, pierwotne i niezależne od aktu, a w owym akcie „przywoływane”, czyli uświadamiane (choć niekoniecznie *explicite*; niekiedy Husserl mówi tylko o „wskazywaniu” – *Indikation* – na treść).

Musimy tu jednak zastrzec, że terminu „treść” (*Gehalt* lub, zamiennie, *Inhalt*) autor tekstu używa (być może nie całkiem jeszcze konsekwentnie)

<sup>25</sup> „In der Tat sind die Ausdrücke: »ein Gegenstand« und: »ein existierendes, wahrer, wirklicher, eigentlicher Gegenstand« völlig äquivalent”. E. Husserl: *Intentionale Gegenstände*. In: *Husserliana*. 22. Bd., s. 315.

<sup>26</sup> „[...] bleibt auch die Bedeutung des Wortes »haben« unmodifiziert, so schliesst es das Sein des Gehabten ein”. Ibidem.



w dwojakim znaczeniu. Mowa tam bowiem raz o treści subiektywnej, w znaczeniu: to, co uświadamiane jako immanentnie zawarte w akcie psychicznym, innym razem zaś – o treści obiektywnej, czyli niezmiennym, niepsychicznym znaczeniu logicznym, autonomicznym wobec podmiotu czynności psychicznych. Każdorazowo jednak z kontekstu wypowiedzi jednoznacznie wynika, w którym z możliwych znaczeń wystąpił ów termin.

3. Przedmiot przedstawienia, w odniesieniu do którego Husserl rozróżnia trzy (atrybutywne bądź zmodyfikowane) specyfikacje:

3.1) przedmiot prawdziwy – istniejący realnie, a wówczas transcendentny (nie zawarty w przedstawieniu), lub idealnie, zatem immanentny, lecz także jak najbardziej istniejący;

3.2) przedmiot czysto intencjonalny – nieistniejący (realnie ani idealnie), ale „dany” w przedstawieniu;

3.3) przedmiot intencjonalny – znaczenie tego terminu pokrywa się zasadniczo z Twardowskiego „przedmiotem w ogóle”; taki przedmiot sytuuje się „poza byciem i niebyciem”.

Otóż, zgodnie ze stanowiskiem Husserla, zaprezentowanym w tekście *Intentionale Gegenstände*, tylko pierwszy z nich, czyli *der wahre Gegenstand*, jest naprawdę przedmiotem. Pozostałe – to efekt różnego rodzaju nieporozumień. Każdemu z nich możemy na podstawie tekstu Husserla przypisać określoną charakterystykę.

Ad 3.1). Czym jest przedmiot prawdziwy, dowiadujemy się dopiero z uzupełnienia pt. *Die Idee der Wahrheit*, które autor dopisał cztery lata później<sup>27</sup>. Dodatek ów tworzy jednak merytoryczną jedność z wcześniejszym tekstem, możemy go zatem potraktować jako jego integralną część. Dowiadujemy się tam, co następuje: „Wszystko, co jest przedmiotem naszego poznania, da się sprowadzić do pewnych prawdziwych sądów, które o nim przedkładamy. Sądy zawierają całą naszą wiedzę o przedmiocie. Zawartością tych sądów są obiektywne prawdy. Ale nie wszystkie prawdy, odnoszące się do przedmiotu, wchodzą w skład naszego poznania, tzn. stanowią treść naszych aktualnie żywionych sądów. [...] Możemy powiedzieć, że obiektywny byt przedmiotu przejawia się w systemie wszystkich przynależnych doń prawd. Przedmiot jako tożsama intencja wszystkich elementów tej kompletnej przestrzeni znaczeń [...] tworzy z nimi nierozdzieloną jedność; znaczenie i przedmiot w sposób konieczny przynależą do siebie nawzajem, tak że w pewnym sensie można powiedzieć, iż przedmiot nie znajduje się »poza« przynależną doń prawdą, a prawda o przedmiocie nie znajduje się »poza« nim”<sup>28</sup>. Ten właśnie aspekt

<sup>27</sup> „Zamieszczony dalej tekst pochodzi z roku 1898 i został przez Husserla dołączony później do oryginalnego manuskryptu” – wyjaśnia redaktor tomu *Husserliana*. 22. Bd. ..., s. 338.

<sup>28</sup> E. Husserl: *Intentionale Gegenstände*. II: *Die Idee der Wahrheit*..., s. 339. Nawiasem mówiąc, w przytoczonym fragmencie łatwo dostrzec wyraźne podobieństwo do Rickertowskie-

poglądów Husserla upoważnia – jak sądzę – do określenia tej fazy ich rozwoju mianem „realizmu logicznego”, gdyż utożsamia on przedmiot z jednej strony z czymś rzeczywiście istniejącym, z drugiej strony zaś – w pewnym sensie, jak czytamy – z sumą prawdziwych twierdzeń o nim, a tym samym z obiektywno-logicznym znaczeniem nazwy tego przedmiotu.

Ad 3.2). Przedmiot czysto intencjonalny (*bloss intentionale Gegenstand*) to taki, któremu poza zawartością (subiektywną) aktu psychicznego nie odpowiada żadna rzeczywistość. Może on być na przykład wytworem fantazji, czymś „tylko pomyślanym”. Niektórzy teoretycy – referuje Husserl<sup>29</sup> – przyjmują jego istnienie (choć w zmodyfikowanym sensie słowa „istnienie”), motywując to następująco: każdy człowiek może pomyśleć sobie dowolną rzecz, na przykład centaury, jednorożca, szklaną górę czy okrągły kwadrat. Może sobie utworzyć intersubiektywnie zrozumiałe wyobrażenie (przedstawienie) takiej rzeczy, przypisując jej wiele określonych cech (predykatów generalnych) i łącząc je w jedną całość, którą można scharakteryzować za pomocą jednoznacznego opisu definiującego  $x$  jako przedmiot (coś) o takich-a-takich własnościach<sup>30</sup>. Dopiero utworzywszy przedstawienie, może on przystąpić do kolejnej czynności psychicznej: wydania sądu egzystencjalnego stwierdzającego, czy dany w przedstawieniu przedmiot istnieje, czy nie. (Konieczny charakter tego uporządkowania czasowego: najpierw przedstawienie, potem sąd, wynika – zdaniem Husserla – z empiryczno-przyczynowego charakteru praw psychologii, obowiązujących wówczas, gdy rozpatrujemy przedstawienia i sądy jako czynności *vel* akty psychiczne. To zastrzeżenie okazuje się niezbędne dlatego, że możliwe jest także inne – niepsychologiczne – ujęcie praw regulujących związki między przedstawieniami i sądami. Sam Husserl będzie zmierzał do takiego właśnie podejścia).

Aby podmiot czynności psychicznych mógł wydać sąd w formie: „ $x$  istnieje /  $x$  nie istnieje”, gramatyczno-logiczny podmiot owego sądu – czyli  $x$  – musi być już jakoś dany: jeśli bowiem  $x$  w ogóle nie ma, to o czym miałby

---

go modelu teorii poznania, opartego na przekonaniu, że „każde poznanie rozpoczyna się od sądów, postępuje w sądach i może istnieć tylko w sądach”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. Freiburg 1892, s. 55. Podobieństwo to dotyczy jednak tylko kwestii „nośnika” relacji między treścią wiedzy a jej przedmiotem, albowiem Husserl nigdy nie zaakceptował idei absolutnej powinności jako jedyne go transcendentnego źródła poznania. (Por. w tej sprawie: I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 380 nn).

<sup>29</sup> Zob.: E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 307.

<sup>30</sup> Trzeba jednak pamiętać, że tak utworzone przedstawienie różni się istotnie od zmysłowo naocznego, przedpojęciowego wyobrażenia; jest bowiem przedstawieniem ukonstytuowanym przez pojęcia (predykaty), a więc nienaocznym. Husserl jednak uznawał istnienie takich przedstawień i zaliczał je do jednej klasy zjawisk wraz z przedstawieniami naocznymi.

zostać wydany sąd egzystencjalny? Konkluzja wydaje się oczywista:  $x$  jest dane jako przedmiot przedstawienia i sądu – „a więc jest!”, jak można by sparafrazować słynne zdanie Kartezjusza. (Nawiasem mówiąc, właśnie na tym rozumowaniu będzie się opierać argumentacja Meinonga w pracy *O teorii przedmiotu*, która za parę lat – w 1904 roku – ujrzy światło dzienne). Inna sprawa, że „bycie” owego  $x$  sprowadza się tylko do „bycia przedstawionym” w przedstawieniu i (negatywnie) osądzonym, to znaczy odrzuconym, w sądzie egzystencjalnym<sup>31</sup>. Husserl natomiast stwierdza kategorycznie: to stanowisko jest nie do obrony<sup>32</sup>. W zamian wysuwa następujące twierdzenie: „[...] w samych aktach w ogóle nie zawiera się nic (*nichts einwohnt*), we właściwym sensie nie jest w nich obecne nic, o czym można by powiedzieć, że jest przedmiotem, który ów akt przedstawia bądź też uznaje lub odrzuca”<sup>33</sup>.

Uwaga ta odnosi się jednak tylko do takich aktów, o których krytykowane koncepcje utrzymują, iż przedstawiają (osądzają) przedmioty czysto intencjonalne *vel* immanentne. Nie można przypisać Husserlowi takiej tezy, jakoby zaprzeczał w całej ogólności, że w akcie przedstawienia bądź sądzenia może immanentnie zawierać się przedmiot. Owszem, takie przypadki są możliwe; co więcej, pełnią bardzo ważną funkcję w poznaniu; o tym jednak powiemy nieco dalej. Twierdzi natomiast cytowany autor, i to z niezachwianą pewnością, iż nie w każdym akcie psychicznym zawiera się immanentnie jego przedmiot<sup>34</sup>.

Nie trzeba chyba dodawać, że jest to cios wymierzony wprost w jeden z podstawowych dogmatów Brentanowskiej psychologii. Rzecz ciekawa jednak, że Husserl przeciwstawia mu się za pomocą argumentacji bardzo podobnej do tej, którą będzie się posługiwał sam Brentano, gdy (w roku 1911 i później) będzie uzasadniał swe stanowisko na temat intensjonalności procedur logiki praktycznej, jakie stosujemy w potocznej komunikacji i wnioskowaniu. Obaj wprowadzają na przykład kategorię „niewłaściwego sposobu mówienia” (*uneigentliche Rede*)<sup>35</sup>, to znaczy takiego, za którym kryją się tre-

<sup>31</sup> Wychodząc naprzeciw ujawniającym się tu trudnościom, Ernst Mally sformułuje w 1904 r. tak zwany „aksjomat niezależności bycia jakimś [*sosein*] od bycia [*sein*]” (zob.: E. Mally: *Untersuchung zur Gegenstandstheorie des Messens*. In: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Hrsg. A. Meinong. Leipzig 1904, s. 121); ale pamiętajmy, że Husserl sporządza swe uwagi znacznie wcześniej.

<sup>32</sup> „Ich brauche kaum zu sagen, dass ich diese Position für eine unhaltbare ansehe”. E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 309.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 311.

<sup>34</sup> „Der Satz: »Jeder Vorstellung entspricht ein Gegenstand« ist dann falsch”. Ibidem, s. 335.

<sup>35</sup> Por. ibidem, s. 311. Podobnie u F. Brentana, zob. np.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 418: „[...] jest to niewłaściwy sposób użycia słowa »istnieć«, na który pozwalamy sobie tak samo bezkarnie, jak gdy mówimy o »wschodzeniu« albo »zachodzeniu« słońca”.

ści radykalnie odmienne od tych, jakie należałoby wywieść z literalnej formy wypowiedzi.

Aby dokładniej przedstawić linię rozumowania Husserla, musimy jednak wpięrow przedstawić trzecie (i kolejne zmodyfikowane) rozumienie pojęcia „przedmiot”.

Ad 3.3). W przeciwieństwie do przedmiotu „czysto intencjonalnego”, w którego pojęciu zawiera się już (paradoksalnie, zdaniem Husserla) moment nieistnienia<sup>36</sup>, przedmiot intencjonalny to taki, przy którego rozpatrywaniu nie musimy się troszczyć o jego status egzystencjalny. „Przedmiot czysto intencjonalny to przedmiot nieistniejący; prawdziwy przedmiot to przedmiot istniejący; te pojęcia mają parami równe zakresy. Wykluczenie istnienia jest w pierwszym przypadku wyrażone słówkiem »czysto« (*bloss*). Jeśli je pominiemy, atrybut »intencjonalny« już nie modyfikuje pojęcia przedmiotu (do czegoś nieistniejącego); [przedmiot intencjonalny – K.W.] jest to przedmiot wzięty w tym sensie, jaki można przypisać każdemu przedstawieniu, właściwemu bądź niewłaściwemu (*der gültigen wie ungültigen*), abstrahując całkowicie od odnośnych pytań egzystencjalnych” – tłumaczy Husserl<sup>37</sup>.

## Akt intencjonalny i jego przedmiot

Po ujednoznacznieniu terminologii możemy przystąpić do rekonstrukcji stanowiska Husserla. Rozpocząć wypada od omówienia przypadków „właściwych”, czyli takich, w których akt psychiczny skierowany jest intencjonalnie na określony, istniejący, dający się jednoznacznie zidentyfikować przedmiot – czy to idealny (immanentny), czy też realny (transcendentny).

Pierwszy przypadek zobrazowany został przykładem naocznej percepcji barwy. „Jeśli przedmiot immanentny (tego terminu używa się niekiedy zamiennie z określeniem »przedmiot intencjonalny«) jest rzeczywiście i we właściwym sensie immanentnie zawarty w przedstawieniu, to jego istnienie jest równie prawdziwe i rzetelne (*echte und ehrliche*) jak istnienie samego przedstawienia i nie może być mowy o żadnym degradowaniu czy modyfikowaniu owego istnienia. Gdy przedstawiam sobie naocznie pewną barwę, to jest

<sup>36</sup> Jak gdyby Husserl antycypował późniejsze o 10 lat zdanie Meinonga: „Kto przepada za paradoksami, mógłby równie dobrze powiedzieć: są przedmioty, o których twierdzimy, iż takich przedmiotów nie ma”. A. Meinong: *O teorii przedmiotu*. Przeł. T. Lubowiecki i J. Mizera. W: „*Principia*”. T. 8–9: *Filozofia austriacka*. Red. T. Lubowiecki, A. Rojszszak. Kraków 1994, s. 177.

<sup>37</sup> E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 315.

ona czymś tak samo niewątpliwie istniejącym jak cokolwiek innego na tym świecie. [...] Nie trzeba się nawet zastanawiać, czy jej zanegowanie byłoby psychologicznie możliwe; ewidentna jest bowiem logiczna niemożliwość jej odrzucenia, oczywiście jest [bowiem], że odpowiedni negatywny sąd egzystencjalny byłby fałszywy. To samo odnosi się do każdego przypadku rzeczywistego zawierania się przedmiotu w przedstawieniu. [...] Odróżnia się wprawdzie przedstawienia naoczne od nienaocznych, lecz próżno byłoby się trudzić, by trafnie uchwycić tę różnicę, jeśli się przeoczy, że przypadek naoczności (w pełnym i ścisłym znaczeniu) pokrywa się z przypadkiem immanencji przedmiotu przedstawienia, a w żadnym innym przypadku o rzeczywistej immanencji nie może być mowy” – wywodzi Husserl<sup>38</sup>.

Przytoczona charakterystyka opisuje tylko jeden, za to najbardziej klarowny i niewątpliwý typ sytuacji poznawczej: ten mianowicie, gdy intencja aktu psychicznego (aktu świadomości) zostaje wypełniona przez bezpośrednie dane naoczne. W opisanym przypadku przedmiot naocznie dany jest przedmiotem immanentnym – czystą jakością idealną (jak to później doprecyzuje Roman Ingarden). Możliwe są jednak również inne typy „właściwych” sytuacji poznawczych, mianowicie:

a) gdy naocznie poznajemy „rzecz zewnętrzną”, czyli przedmiot transcendentny;

b) gdy przedmiot poznania (przedstawienia / sądu) nie jest dany naocznie, lecz domniemany (*gemeint*) w reprezentacji.

W pierwszym z wymienionych przypadków – zauważa Janusz Sidorek – „Husserl dopuszcza również »pełnoprawne« mówienie o naoczności w odniesieniu do zewnętrznych rzeczy. [...] Przez »rzecz« można bowiem rozumieć bądź »obiektowną jedność tak a tak ukształtowanych części i cech, współistniejących niezależnie od naszej świadomości«, bądź też – jak to ma miejsce w myśleniu naturalnym – »rzecz fenomenalną«, a więc »następstwo spójnych i obejmowanych przez pewne akty psychiczne treści« występujących przy »wszechstronnym oglądaniu rzeczy«. W pierwszym przypadku »eo ipso nie może być mowy o naoczności«, [...] natomiast immanencja rzeczy fenomenalnej nie nastrocza żadnych problemów”<sup>39</sup>.

Przejdźmy do drugiej z wyróżnionych sytuacji. Tutaj – po raz pierwszy, biorąc pod uwagę datę powstania omawianego tekstu – stykamy się z nową koncepcją intencjonalności, istotnie różną od tego, jak rozumie ją Brentano w *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*<sup>40</sup>. Powiedziano już, że Husserl zde-

<sup>38</sup> Ibidem, s. 309–310.

<sup>39</sup> J. Sidorek: *Od tłumacza...*, s. XXVII. Cytaty (zaznaczone cudzysłowem » «) w tekście Sidorka pochodzą z rozprawy Husserla z tego samego 1894 r., zatytułowanej *Psychologische Studien zur elementaren Logik*; por.: *Husserliana*. 22. Bd..., s. 112–114.

<sup>40</sup> Andrzej Półtawski zauważa: „Husserl przejął od swego nauczyciela Franciszka Brentana pochodzące ze scholastyki pojęcie intencjonalności przeżyć; przekształcił je jednak, nie

cydowanie odrzuca Brentanowską ideę intencjonalnej inegzystencji przedmiotu jako immanentnie zawartego w każdym akcie psychicznym. Podtrzymuje jednak tezę (i nie wycofa się z niej nigdy), że każdy akt świadomości jest aktem intencjonalnym, to znaczy intencjonalnie skierowanym na sferę przedmiotową: „każda myśl jest myślą o czymś”, jak sam to kiedyś sparafrazuje. Różnica w stosunku do Brentana polega na tym, iż przedmiot może być różnie usytuowany wobec odnośnego aktu. Różnica w stosunku do Twardowskiego (a także Meinonga) polega na tym, że każdy akt kieruje się zawsze ku czemuś rzeczywiście<sup>41</sup> istniejącemu.

„Myśląc, jesteśmy zawsze skierowani ku odniesieniom przedmiotowym. Dotyczy to jednak [logicznych] funkcji przedstawień, nie oznacza zaś wcale, że przedmiot i odniesienia przedmiotowe wiodą wewnątrz przedstawień i aktów poznawczych swoistą »mentalną egzystencję«” – pisze Husserl, a w innym miejscu dodaje: „[...] przedmiot przedstawiony i przedmiot rzeczywisty to dokładnie ten sam przedmiot”. Pokazując tę rzecz na przykładzie: „[...] ten sam Berlin, który sobie przedstawiam, istnieje, i ten sam przestałby istnieć, gdyby spodobało się Bogu zesłać nań karę jak na Sodomę i Gomorę”<sup>42</sup>.

To zastrzeżenie odnosi się wszakże do owych szczególnych sytuacji, gdy przedstawienie ma swój przedmiot. Co zaś się dzieje, gdy go nie ma – to zagadnienie, które omówimy nieco później, na zakończenie niniejszej prezentacji. Zwróćmy teraz baczniejszą uwagę na ów Berlin (nie dotknięty jeszcze karą z niebios, choć wizja ta – u progu XX stulecia – okazała się poniekąd prorocza).

Husserl, mieszkając i pracując od 1886 roku w Halle, a następnie w Getyndze, był (aż do 1916 roku, kiedy to przeniósł się do Freiburga) poddanym pruskim i we wszystkich sprawach urzędowych podlegał odnośnym królewskim ministerstwom mającym siedzibę w Berlinie. Stąd może wzięła się myśl o zesłaniu nań sodomskiej kary. Jakkolwiek by było, Berlin z pewnością nie jest ani czymś naocznie danym, ani przedmiotem immanentym. Jak więc należy opisać sytuację, gdy w subiektywnym akcie świadomości ktoś przedstawia sobie Berlin?

Chcąc to uczynić, musimy uświadomić sobie kolejno dwie kwestie. Po pierwsze: zapośredniczona – a więc nienaoczna – reprezentacja przedmiotu

---

mówiąc – jak poprzednicy – o intencjonalnym zawieraniu się przedmiotu w przeżyciu, lecz o intencjonalnym odnoszeniu się tego ostatniego do – na ogół zewnętrznego – transcendentnego względem niego, a odpowiadającego mu przedmiotu intencjonalnego, o celowaniu w ten przedmiot, domniemywaniu go”. A. Póltawski: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*. Przeł. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. XIII.

<sup>41</sup> Husserl posługuje się terminem „wahre Existenz”; niekoniecznie oznacza to realne istnienie, gdyż może to być równie dobrze istnienie idealne; różni się ono jednak zdecydowanie od tego, co zwie się w tekście Husserla „istnieniem czysto intencjonalnym”.

<sup>42</sup> Zob.: E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 334, 335 i 305–306.

(w tym wypadku realnego i transcendentnego) identyfikuje ów przedmiot za pomocą specjalnych procedur syntezy identyfikacji i odróżniania (zwanym w omawianym tekście – trudno sobie odmówić przyjemności przywołania tego imponującego, niemieckiego słowa – *Identifizierungszusammenhänge*<sup>43</sup>), których standardowa forma należy do apriorycznego wyposażenia władz poznawczych podmiotu, a które swój materiał czerpią zawsze i tylko z tego, co istnieje<sup>44</sup>.

Przedmiot transcendentny jest w ogóle poznawalny dlatego właśnie, że potrafimy go zidentyfikować, to znaczy apodyktycznie stwierdzić tożsamość intencjonalnego odniesienia tych wszystkich (i tylko tych) „fizycznie” różnych, czyli spełnianych w różnym czasie bądź miejscu, a nawet przez różne osoby, aktów psychicznych, których jest on przedmiotem. Otóż identyfikacja (jak również odróżnienie od jakiegokolwiek innego przedmiotu) we właściwym sensie może się powieść tylko pod warunkiem istnienia porównywanych przedmiotów. „Każda prawdziwa identyfikacja odnosi się do przedmiotów we właściwym sensie: zestawia ona dwa przedstawienia i utożsamia ich przedmiot. Albowiem bycie tym samym (jak również bycie czymś różnym) zakłada w ogóle bycie tego, co porównywane. To samo odnosi się do treści każdego sądu relacyjnego: jeśli stwierdzamy zachodzenie relacji między obiektami, to rozumiemy przez to w szczególności istnienie obiektów pozostających w relacji” – pisze Husserl<sup>45</sup>.

Dodajmy jeszcze, że zdaniem cytowanego autora, o tożsamości bądź nie-tożsamości przedmiotów określonych wcześniej jako „czysto intencjonalne” można mówić jedynie w sposób niewłaściwy, to znaczy na podstawie pewnych dodatkowych, hipotetycznych założeń, o których powiemy nieco dalej. Natomiast w ścisłym sensie, opierając się na naszej obiektywnej wiedzy o rze-

<sup>43</sup> Ibidem, s. 311.

<sup>44</sup> „[die Akte] in der Weise von Betätigungen eines dasciendes Stoffes bedürfen”. Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 315. Nie będziemy rozwijać tego ostatniego wątku; Husserl zresztą także dalej go nie rozwija. Wypada jednak napomknąć, że dotykamy tu tematyki jednego z najważniejszych i najzagorzalszych sporów, jakie toczyły się w tamtych latach: sporu o naturę relacji, a zwłaszcza – to najbardziej kontrowersyjny wątek – o związek między zachodzeniem relacji a istnieniem jej członów. Teorii relacji poświęcono w owym czasie szereg poważnych i wnikliwych rozpraw. Jednym z autorów, który wiele lat gruntownie badał tę kwestię, był Alexius Meinong. Problem ten w wysokim stopniu zajmował również neokantystów ze szkoły marburskiej. Bardzo drobiazgowo – w kontekście gruntownego przeobrażenia własnych poglądów – do problemu zależności bądź niezależności relacji od istnienia wchodzących w nią elementów próbował ustosunkować się Brentano. Zagadnienie natury i istoty relacji żywo zajmowało nie tylko filozofów z obozu transcendentalnego, jak neokantyści i brentaniści. Było ono także jednym z zagadnień, których precyzyjnego rozpatrzenia i zbadania domagały się coraz liczniejsze sporne kwestie, rodzące się w trakcie badań nad podstawami matematyki i fizyki. Należyte omówienie owego sporu, zarysowanie jego obszaru i najważniejszych stanowisk, wymagałoby jednak odrębnej monografii.

czywistości, stwierdzić trzeba, że sądy w rodzaju: „okrągły kwadrat jest identyczny z trójkątnym kwadratem”, bądź też „okrągły kwadrat nie jest tym samym, co trójkątny”, są oba w równym stopniu absurdalne<sup>46</sup>.

Kolejna kwestia, którą – wedle Husserla – powinniśmy sobie uświadomić, to fakt, że odniesienie przedmiotowe aktu psychicznego (w tym przypadku, gdy przedmiot jest wobec niego usytuowany transcendentnie) realizuje się zawsze za pośrednictwem obiektywnej treści owego aktu. „Jako zasadniczy wynik powyższych rozważań – czytamy w podsumowującym paragrafie pt. *Zusammenfassung der Ergebnisse* – odsłania się przed nami prawda, że w istocie (tak jak przypuszczaliśmy) wewnętrznym istotowym określeniem każdego przedstawienia jest jego [obiektywne logiczne – K.W.] znaczenie, natomiast odniesienie przedmiotowe przedstawienia wskazuje na pewne związki prawdziwościowe, wyrażające się w sądach i stanowiące składniki znaczenia. [...] Te rozważania pozwalają nam uchwycić znamioną dwuznaczność powiedzenia: przedstawienie odnosi się do przedmiotu (czy też: przedstawia go). Zrazu ujmowaliśmy przedstawienie jako subiektywne przeżycie i przypisaliśmy mu odniesienie przedmiotowe. Kiedy jednak mówimy: przedstawienie *lew* przedstawia pewien przedmiot, wtedy tym, co odnosi się do przedmiotu, nie jest subiektywne, lecz obiektywne przedstawienie [tzn. obiektywna treść, zgodnie z przyjętą przez Husserla terminologią – K.W.]. Harmonizuje to z uzasadnioną wcześniej tezą: odniesienie przedmiotowe wszelkiego (subiektywnego) przedstawienia zapośredniczone jest przez jego (obiektywną) treść, czyli znaczenie”<sup>47</sup>.

Odwrócenie kierunku owej relacji zapośredniczenia byłoby pomysłem absurdalnym – wywodzi dalej Husserl – albowiem treść obiektywna stanowi prymarną komponentę konstytuującą sens przedstawienia, podczas gdy jego „treść przedmiotowa” (*der gegenständliche Gehalt*) dołącza się jako domniemana za pomocą określonych właściwości znaczenia, mianowicie za pomocą obiektywnie ważnych powiązań prawdziwościowych pomiędzy znaczeniem i przedmiotem. Innymi słowy, Husserl utrzymuje, że poznanie (gdyż wywód ten odnosi się, *mutatis mutandis*, zarówno do przedstawień, jak i do sądów) przedmiotów transcendentnych, których realne istnienie – co warto chyba podkreślić – nie zostało nigdzie w tekście nawet w najsłabszy sposób zakwestionowane, dokonuje się w *modus* zapośredniczenia przez naocz-

<sup>46</sup> „Wypowiedź »V jest identyczne z V'« [gdzie V, V' symbolizują przedstawienia wzięte w sensie »obiektywnej treści przedstawień« – K.W.] ma określony sens jedynie wtedy, gdy same przedstawienia V i V' są określone [przez swoje przedmioty – K.W.]. Wyraża ona tożsamość przedmiotu przedstawień, tj. rzeczywistego przedmiotu, i wszelkie próby rozciągnięcia jej znaczenia, uwzględniające – obok rzeczywistych – jeszcze inne, »intencjonalne« przedmioty, byłyby równoznaczne z utratą sensu; wówczas tożsamość przestałaby być tożsamością”. E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 316.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 336–338 *passim*.



ne ujęcie<sup>48</sup> idealnych składników obiektywnej treści odnośnych aktów. W ten sposób rezultaty poznania zostają uchronione przed subiektywizacją, a więc relatywizacją, jako że w tym przypadku subiektywny aspekt aktu wyczerpuje się w zwróceniu się ku obiektywnej, niezmiennej treści, natomiast relacje prawdziwościowe między tą treścią a przedmiotem mają charakter transcendentny i ściśle obiektywny, a zatem absolutny.

Przedstawiony model poznania ma właściwie tylko jeden słaby punkt, przez który w obręb naszej wiedzy może wtargnąć subiektywna deformacja. Była już o tym mowa przy okazji charakterystyki „rzeczywistego przedmiotu”. Chodzi o to, że obiektywny byt przedmiotu jest ściśle skorelowany z uniwersum wszystkich prawdziwych sądów o przedmiocie, a nasza aktualnie posiadana wiedza każdorazowo zawiera tylko pewien zdekompletowany fragment owego uniwersum. Dlatego też nasze poznanie rzeczy realnych nigdy nie może osiągnąć pełnej adekwatności. Ten właśnie problem będzie – jak się zdaje – do tego stopnia niepokoił i gnębił Husserla, że z czasem doprowadzi go do definitywnego i nieodwołalnego zdystansowania się wobec wszelkich postaci realizmu. Ów czas nadejdzie już niebawem.

## Czym jest przedmiot intencjonalny?

Ostatni problem, który pozostał do omówienia, wiąże się bezpośrednio z tytułem prezentowanej pracy Husserla, a jednocześnie wyznacza centralny obszar sporu z Kazimierzem Twardowskim i przedstawioną przezeń koncepcją przedmiotu. Chodzi o kwestię właściwego odczytania sensu pojęcia „przedmiot intencjonalny”.

Zagadnienie to zostało wywołane sposobem odniesienia się Twardowskiego (w jego rozprawie *O treści i przedmiocie przedstawień*) do tak zwanego paradoksu przedstawień bezprzedmiotowych<sup>49</sup>. Paradoks ten był od dość dawna znany i dyskutowany. Twardowski powołuje się w swym tekście na kilka wcześniejszych ujęć, między innymi Bolzana, Kerry’ego i Höflera<sup>50</sup>. Sam jednak postanowił się z nim ostatecznie i definitywnie rozprawić przy okazji formułowania spójnej, całościowej teorii przedmiotu.

<sup>48</sup> Chodzi tu jednak o tak zwaną naoczność kategoryalną, której precyzyjne omówienie znajdzie się w drugim tomie *Badai logicznych*.

<sup>49</sup> Od tego właśnie tematu rozpoczyna Husserl swój wywód w *Intentionale Gegenstände...*; zob. s. 303.

<sup>50</sup> Por.: K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, § 5: Przedstawienia tzw. „bezprzedmiotowe”, s. 17–24.

Teoria ta, nawiasem mówiąc, była odważną próbą wypełnienia dość istotnej luki w systemie poglądów wielkiego nauczyciela i mistrza Twardowskiego – Franza Brentana. Ten ostatni zdefiniował wszak podstawowe pojęcie swej pełnej rozmachu koncepcji – pojęcie zjawiska psychicznego – za pomocą intencjonalnego odniesienia do przedmiotu<sup>51</sup>. Tym bardziej więc zaskakuje fakt, że na temat samego przedmiotu nie miał właściwie nic interesującego do powiedzenia, a kiedy tylko próbował coś na ten temat powiedzieć, natychmiast wikał się w przeróżnego rodzaju trudności. Nic więc dziwnego, że uczniowie Brentana – Twardowski jako pierwszy, Meinong zaś jako najbardziej konsekwentnie i gruntownie drążący tę problematykę, a obok nich także inni – z zapalem podjęli ową palącą kwestię.

## Krytyka koncepcji Twardowskiego

Twardowski uznał, że zadowalającego rozwiązania paradoksu przedstawień bezprzedmiotowych dostarcza wypracowana przezeń koncepcja „przedmiotu w ogóle”. W myśl tej koncepcji, przedstawień bezprzedmiotowych po prostu nie ma, ponieważ każda faktycznie spełniona czynność psychiczna przedstawiania sobie czegoś ma swój przedmiot<sup>52</sup>. Husserl odczytuje sens propozycji teoretycznej Twardowskiego następująco: czynność psychiczna albo zwraca się intencjonalnie ku czemuś, co jest, albo – w przeciwnym razie – samoczynnie generuje coś, czego przedtem nie było (oraz, w dosłownym i ścisłym sensie, nadal nie ma, gdyż zgodnie z przyjętymi przez Twardowskiego założeniami, wywiedzionymi zresztą wprost z Brentanowskiej teorii intencjonalności, przedmiot przedstawienia wcale nie musi istnieć). W rezultacie otrzymujemy tezę, że „każdemu przedstawieniu odpowiada pewien

<sup>51</sup> „Každy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazwali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. Każde [zjawisko psychiczne] zawiera coś jako obiekt”. F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 126.

<sup>52</sup> „Będziemy więc utrzymywali, że w każdym przedstawieniu przedstawiony jest przedmiot, bez względu na to, czy istnieje, czy nie istnieje; nawet przedstawienia, których przedmioty nie mogą istnieć, nie tworzą żadnego wyjątku od tego prawa” – pisze K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 22. Kwestią sporną, bo nie wyjaśnioną dostatecznie precyzyjnie przez cytowanego autora pozostaje natomiast pytanie, co – w braku istnienia – stanowi rację bycia przedmiotem owych (jak je nazwą Anglosasi) *nonentities*. Husserl przypisuje Twardowskiemu stanowisko idealistyczne, w myśl którego to podmiot konstruuje intencjonalne przedmioty swych aktów; w każdym razie przeciw takiemu stanowisku kieruje swą krytykę w *Intentionale Gegenstände*.

przedmiot”, albo też – innymi słowy – „każde przedstawienie coś przedstawia i to »coś« jest właśnie przedmiotem”<sup>53</sup>.

Można zauważyć, iż teza ta jest symetryczna względem znanego już nam twierdzenia Twardowskiego: „Wszystko, co można sobie przedstawić przez przedstawienie, uznać lub odrzucić przez sąd, pożądać lub odepchnąć przez akt emocji – nazywamy przedmiotem”<sup>54</sup>. Wiele spośród nich to przedmioty nieistniejące; zostają one jednak „oswojone” w rezultacie włączenia ich w obręb ogólnej teorii, która pozwala przypisać im cały szereg zupełnie „normalnych” własności.

Tym, co najbardziej zaniepokoiło Husserla, okazuje się owa (odczytana przezeń jako konsekwencja założeń Twardowskiego teorii przedmiotu) zagadkowa funkcja generowania przez czynności psychiczne pewnych „nowych” obiektów. W związku z tym przedmiotów zaczęło się pojawiać zbyt dużo; lecz problem tkwi nie w tym, co zwykle stanowi podmiot do dyskusji – że owe „wytworzone przez teorię” przedmioty wypełniają pustkę w miejscach, w których przedtem po prostu nic nie było. Husserl wydaje się bardziej zaniepokojony panowaniem się tych sztucznie wykreowanych nibybytów tam właśnie, gdzie nie potrzeba nic więcej ponad to, co już jest.

Można powiedzieć, że wysunięta w pracy Twardowskiego propozycja rozwiązania paradoksu przedstawień bezprzedmiotowych – tak, jak ją rozumie Husserl – sama przekształciła się w „paradoks przedstawień przedmiotowych”. Jeżeli bowiem przedstawienie generuje własny przedmiot intencjonalny, to czyni to zawsze, albowiem przedstawienia tworzą jednolitą klasę zjawisk psychicznych, w której obrębie obowiązują niezmiennie prawa i reguły. Zatem gdy przedstawiam sobie ów nieszczęsny Berlin, to obok już istniejącego Berlina jawi mi się drugi – intencjonalny, właśnie wygenerowany przez moje przedstawienie<sup>55</sup>. Pytanie brzmi: który z nich jest w takim razie przedmiotem przedstawienia?

„Teoria ta gwałci fakty zupełnie niepotrzebnie, nic bowiem przez to nie osiąga ani niczego nie wyjaśnia”<sup>56</sup> – skarży się Husserl, rozciągając swą krytykę na wszystkie te koncepcje, które interpretują czynność przedstawiania sobie jako wytwarzanie „obrazu psychicznego” rzeczy. W bezpośrednim zaś nawiązaniu polemicznym do Twardowskiego pisze: „Niektórzy badacze prze-

---

<sup>53</sup> Twardowski formułuje tę tezę następująco: „Przez każde przedstawienie coś sobie przedstawiamy, bez względu na to, czy to coś istnieje, czy nie istnieje, czy może być przedstawione jako coś od nas niezależnego, co narzuca się naszemu spostrzeżeniu, czy też jest przez nas samych w fantazji stworzone; cokolwiek by to było, jest – o ile my sobie to przedstawiamy – w przeciwieństwie do nas i naszej, przedstawiającej to »coś«, czynności, przedmiotem tej czynności”. K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 30.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>55</sup> Por.: E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 305–306.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 305.

jęli scholastyczne rozróżnienie między istnieniem intencjonalnym a rzeczywistym i ujmują związek między nimi następująco: każde przedstawienie ma przedmiot, nawet przedstawienie czegoś absurdalnego. [Jeżeli zaprzeczamy istnieniu], zaprzeczenie może dotyczyć jedynie przedmiotu uobecnionego w przedstawieniu. [...] Zatem dla każdego przedstawienia musi się znaleźć jakiś przedmiot; lecz jego istnienie nie jest rzeczywiste, tylko czysto intencjonalne, gdyż polega wyłącznie na byciu przedstawionym. »Rzeczywiste« istnienie mogłoby być stwierdzone dopiero w afirmatywnym sądzie egzystencjalnym, zaś [możliwość wydania sądu] zakłada już uprzednie istnienie intencjonalne. Ostatnio z takim ujęciem problemu wystąpił (w ścisłym nawiązaniu do Brentana) Twardowski<sup>57</sup>.

Husserl eksponuje tedy następujący aspekt doktryny Twardowskiego: niezależnie od tego, czy przedmiot *x* zostanie w przynależnym mu sądzie egzystencjalnym uznany (to znaczy uznany za „rzeczywiście istniejący”), czy też odrzucony (jako nieistniejący albo, innymi słowy, „istniejący czysto intencjonalnie”), musi już przedtem być obecny jako intencjonalny przedmiot przedstawienia. Dodać przy tym wypada, iż za pomocą logicznie nienaganej argumentacji Twardowski wykazał, że przedmiot intencjonalny nie może być utożsamiony z immanentną treścią przedstawienia. Otóż – precyzuje Husserl – w myśl tej doktryny prawdziwe są równocześnie następujące dwa zdania: „Nie każdemu przedstawieniu odpowiada (rzeczywiście istniejący) przedmiot”, ale zarazem: „Każde przedstawienie ma swój przedmiot, a mianowicie (co najmniej) intencjonalny przedmiot tegoż przedstawienia”. Ponieważ zaś termin „przedmiot” może stać się – i faktycznie się staje – terminem opisywalnym w ramach pewnej poprawnie skonstruowanej, ogólnej teorii, która zarazem nie wymaga odeń, by istniał, przeto problem wygląda (z perspektywy zwolennika owej teorii) na rozwiązany.

Inaczej jednak rzecz się ma w ujęciu Husserla, którego nurtuje problem, czym miałyby być ów przedmiot intencjonalny, o którym nie wolno nam nawet orzec, czy istnieje, czy też go nie ma. Jaką wartość poznawczą mogą mieć wypowiedzi o takim przedmiocie? Husserl widzi jedną możliwość: o przedmiocie intencjonalnym możemy orzekać wyłącznie sądy warunkowe o statusie hipotez: „[...] *x* jest takie a takie, jeśli w ogóle jest”<sup>58</sup>. Ale i to tylko do-

<sup>57</sup> Ibidem, s. 307. Rzecz ciekawa, że sam Twardowski powołuje się nie tylko na scholastyczne korzenie teorii intencjonalności, lecz także na koncepcje nowożytne; na przykład na s. 22 wywodzi, iż tego samego zdania był René Descartes: „Teoria przedstawień prawdziwych i fałszywych w tej postaci, w jakiej ją spotykamy jeszcze u Descartes’a i jego następców, byłaby niezrozumiała bez założenia, że każdemu bez wyjątku przedstawieniu odpowiada jakiś przedmiot; jeśli ten przedmiot istnieje, przedstawienie jest materialnie prawdziwe; jeśli ten przedmiot nie istnieje, przedstawienie jest materialnie fałszywe”. (*Nullae ideae nisi tamquam rerum esse possunt. – Est tamen profecta quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tamquam rem repraesentant.* Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, III).

<sup>58</sup> Zob.: E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 332–333.

póty, dopóki taka hipoteza ma jeszcze szansę przekształcić się w zdanie prawdziwe.

Jakie jest tło i podstawa owej różnicy? Sedno sporu tkwi w tym, że obaj myśliciele przyjmują zdecydowanie odmienny punkt wyjścia. Warto w tym miejscu odsłonić ową fundamentalną rozbieżność.

Twardowski w swej rozprawie przyjmuje bez żadnych zmian stanowisko Franza Brentana, który twierdził, iż zanim osądzimy, czy przedmiot istnieje, musimy go sobie najpierw przedstawić, i wyciągał z tego *implicite* wniosek, że przedmiot przedstawiony (*resp.* intencjonalny) jest o n t y c z n i e pierwotny wobec przedmiotu rzeczywistego (jeżeli ten ostatni istnieje). Husserl natomiast stał na stanowisku, iż prawda o rzeczy zawiera się w sądach, ale czynność wydania sądu nie stwarza tej prawdy. Czym innym jest nasza (aktualnie posiadana) wiedza o istnieniu / nieistnieniu przedmiotu, a czym innym – samo istnienie (lub jego brak). W tym ostatnim przypadku sens aktu przedstawienia nie polega na „obiektywnym” odniesieniu do nieistniejącego przedmiotu, lecz (będzie jeszcze o tym mowa) na wypełnieniu intencji przedmiotowej aktu samym tylko (pustym) domniemaniem.

Husserl zatem zajmuje tu stanowisko głęboko realistyczne w tym sensie, że zakłada istnienie obiektywnego, realnego świata oraz obiektywnej, idealnej wiedzy o tym świecie (wiedzę tę utożsamia z ogółem sądów przedmiotowo prawdziwych), a dopiero na tym tle lokuje świadomość, z istoty swej wyposażoną w strukturę intencjonalną<sup>59</sup>. Twardowski natomiast występuje w owym sporze jako reprezentant *Brentano-Schule*, wedle której fundamentem poprawnie zbudowanej teorii naukowej musi być to, co bezpośrednio dane, czyli wartość indywidualnej świadomości. Przedmiot transcendentny musi więc zostać najpierw skonstruowany w świadomości jako przedmiot intencjonalny, ponieważ dopóki nie zostanie uobecniony jako przedmiot prawdziwego, twierdzącego sądu egzystencjalnego, jest traktowany na równi z fikcyjnymi tworam i umysłu. Zatem z punktu widzenia teorii, podlegającej takim regułom metodologicznym, przed wydaniem sądu o istnieniu przedmiot nie istnieje – ściślej: nie istnieje dla świadomości – a skoro tak, to musi być jej uprzednio dane coś, ku czemu może się ona intencjonalnie zwrócić, zanim posiadzie swój „właściwy” przedmiot. Naturalna ekstrapolacja tej tezy prowadzi do stwierdzenia, że niezbędnym warunkiem możliwości wydania negatywnego sądu egzystencjalnego także musi być uprzednio dane świadomości pewne „coś”, o czym można ów sąd – zaprzeczający istnieniu owego „czegoś” – wydać.

<sup>59</sup> Warto pamiętać, że jeszcze w *Badaniach logicznych* ów epistemologiczny realizm Husserla pozostał w mocy. Zwraca na to uwagę Andrzej Półtański, pisząc: „[...] epistemologia pierwszego fenomenologicznego dzieła Husserla, *Badani logicznych*, przyjmuje jeszcze w poznaniu kategoryjną syntezę przedmiotu z wrażeń zmysłowych [...]; dzięki temu ujmowaniu obcujemy w doświadczeniu z rzeczywistością zewnętrzną”. A. Półtański: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie...*, s. XIII–XIV.

Doszliśmy w ten sposób do kwestii kluczowej: co z tymi przedmiotami, o których wiemy, że nie istnieją? Jakie będzie w tej materii stanowisko opo-  
nenta Twardowskiego?

## Asumpcja i uniwersum dyskursu

Husserl jest zdecydowanym przeciwnikiem kreacji *ad hoc*. Jeśli czegoś nie ma – twierdzi – to próżno będziemy sobie wmawiać, że jednak jest, tylko trochę inaczej. Rozwiązanie tego, co się zwie paradoksem przedstawień bezprzedmiotowych, nie tkwi (jak chciał Twardowski<sup>60</sup>) w metafizyce, a więc po stronie bytu, tylko w naszej praktyce komunikacyjnej, ściślej: w skonwencjonalizowanych sposobach użycia formuł języka potocznego, a także – jak się okaże w obszernym wywodzie składającym się na najdłuższy, ósmy paragraf tekstu<sup>61</sup> – w matematyce. Podstawą owej konwencji mówienia „w stylizacji przedmiotowej”, jak można ją określić, jest pewien specjalny typ praktyki językowej, którą Husserl nazywa „asumpcją”<sup>62</sup>.

Zauważmy na marginesie (nie będziemy tu rozwijać tego tematu), że w zakresie obserwacji praktycznych zachowań językowo-komunikacyjnych ustalenia Husserla okazują się zaskakująco zbieżne ze spostrzeżeniami Meinonga, gdyż pojęcie asumpcji wykazuje duże podobieństwo (choć nie identyczność) z tym, co Meinong opisuje jako przypuszczenie (*Annahme*); jednakże wnioski, które obaj badacze wywiodą z analogicznych obserwacji, będą skrajnie różne.

„Asumpcja” to rodzaj umownego nastawienia podmiotu zachowań werbalnych wobec opisywanej przezeń dziedziny rzeczywistości bądź niereczywistości, przy czym to ostatnie jest szczególnie ważne. Janusz Sidorek, opierając się na wypowiedziach Husserla, charakteryzuje ją następująco: „Gdy przenosimy się na teren fikcji, gdy np. mówimy, że Zeus był najwyższym z bogów olimpijskich, wówczas »właściwie« chcemy powiedzieć: Starożytni Grecy wierzyli w istnienie Zeusa i uważali, że to właśnie on, Zeus, jest najwyższym z uznawanych przez nich bogów. »Właściwie« mówimy o naprawdę istniejących starożytnych Grekach i ich wierzeniach, »niewłaściwie« – o świecie owych wierzeń, który tu milcząco zakładamy, choć sami wcale weń nie wierzymy. [...] Gdy przechodzimy od myślenia właściwego do niewłaści-

<sup>60</sup> Por.: K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 33.

<sup>61</sup> Zob.: E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, § 8: *Existentialaussagen und „General-assumption“ in der mathematischen Axiomatik*, s. 322–328.

<sup>62</sup> Por.: ibidem, § 6, s. 316.

wego, czynimy milczące założenie, z którym jednak wewnątrznie wcale nie musimy się solidaryzować. Założenie takie Husserl nazywa asumpcją<sup>63</sup>.

Asumpcja stanowi więc logiczny warunek przejścia od wiernego opisu spostrzeganej (bądź w inny sposób adekwatnie poznawanej) rzeczywistości do „niewłaściwego” sposobu ujęcia, czyli hipotetycznego formułowania opisów i sądów, które odnoszą się do terminów pełniących formalnie w wypowiedziach semantyczną funkcję określeń przedmiotowych, nie towarzyszy im jednak faktyczne uznanie ich istnienia. Asumpcja jest tedy stanowiskiem komplementarnym wobec asercji (w znaczeniu Fregego). Pisząc o asumpcji, Husserl odwołuje się do pojęcia hipotezy<sup>64</sup>, przeprowadza bowiem paralełę między potocznymi zachowaniami językowymi i procedurami heurystycznymi, występującymi w nauce, zwłaszcza w matematyce<sup>65</sup>. Zauważa bowiem – nader słusznie – że zarówno w nauce, jak i w zachowaniach społecznych, jakie dyktuje kultura, istnieją rozbudowane procedury powoływania całych „uniwersów dyskursu”<sup>66</sup>, które opierają się na odpowiednio dobranym układzie postulatów o statusie hipotez (choć w wypadku form kulturowych należałoby mówić raczej o konwencji<sup>67</sup>) i w których obrębie obowiązują – oprócz powszechnie ważnych praw logiki – także pewne swoiste, lokalne czy też „endemiczne” prawa i reguły.

Odrębnych, szczególnie ważnych dla Husserla (z racji jego, niewygasłych jeszcze, zainteresowań filozofią matematyki), przykładów „uniwersum dyskursu” dostarczają systemy aksjomatyczno-dedukcyjne w poszczególnych dziedzinach matematyki, na przykład w geometrii. O obiektach matematycznych, takich jak figura geometryczna czy liczba niewymierna, mówi się jako o istniejących na mocy „generalnej asumpcji”, lecz (o czym matematycy, rzecz jasna, wiedzą, ale nie zaprzatają sobie tym głowy) charakter owego „istnienia”, będącego treścią aksjomatów i twierdzeń matematycznych, nie upoważnia do traktowania go na równi z istnieniem przedmiotów rzeczywistych – twierdzi Husserl<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> J. Sidorek: *Od tłumacza...*, s. XXIII–XXIV.

<sup>64</sup> Por.: E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 316, 317, 321, 328 i in.

<sup>65</sup> Jednakże – jak słusznie zauważa Sidorek – w matematyce „asumpcja ma zupełnie inny sens”, albowiem „matematyk, w przeciwieństwie do filologa, nie dystansuje się od badanego przez siebie świata”. J. Sidorek: *Od tłumacza...*, s. XXIV. Husserl bowiem twierdzi, iż w matematyce „nie tylko mówi się, ale także sądzi, jak gdyby dedukowane prawdy, istnienia (*Existenzen*), relacje i sprzeczności (*Unverträglichkeiten*) obowiązywały absolutnie”. E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 323–324.

<sup>66</sup> Zob.: E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, § 9: *Das „Universum des Diskurses”*, s. 328–329.

<sup>67</sup> W sensie, jaki nadaje temu terminowi I. Dąmbska: *O konwencjach i konwencjonalizmie*. Wrocław 1975, s. 27–31.

<sup>68</sup> Por.: E. Husserl: *Intentionale Gegenstände...*, s. 322 i 323.

Oprócz matematyki oraz innych nauk opartych na postulatach i hipotezach można wskazać cały szereg innych typów uniwersum dyskursu. Wiele spośród nich opiera się na „fikcyjnej asumpcji”<sup>69</sup>; Husserl podaje przykłady dyskursu: arbitralnego (*willkürlich*), poetyckiego, mitologicznego i bajkowego, zaznaczając, że w każdym z nich w obrębie pewnego – subiektywnie bądź intersubiektywnie – wykreowanego świata spełnione są warunkowo sądy egzystencjalne i predykatywne, dotyczące przedmiotów, które występują tylko w ramach owego wykreowanego świata. „Warunkowe spełnienie” oznacza tu stałą, acz ukrytą obecność entymematycznej przesłanki wszystkich „niewłaściwie” wydanych sądów. Gdy więc formułujemy na przykład wypowiedź: „Zeus to najwyższy z bogów olimpijskich”, to „właściwie” milcząco poprzedzamy ją zastrzeżeniem w rodzaju: „Gdyby rzeczywiście istniał mityczny świat, w który wierzyli starożytni Grecy, wówczas byłoby prawdą, że...”, bądź też: „Wedle subiektywnych przekonań każdego starożytnego Greka, który wierzył w mity, prawdą było, że...” Generalnie o wypowiedziach „niewłaściwych” Husserl twierdzi: „Dosłownie i we właściwym sensie są one fałszywe, lecz ich naturalna funkcja wyznaczona jest przez ów niewłaściwy sposób, w jaki są powszechnie pojmowane”<sup>70</sup>.

W tym jednak miejscu należałoby wytknąć Husserlowi pewną nieścisłość czy pochoptność oceny, albowiem przypisanie sądom, wyjętym z fikcyjnego uniwersum dyskursu, „zwykłej” fałszywości grozi uwikłaniem się w poważne trudności logiczne. Jeśliby sąd „król Błystek jest władcą krainy krasnoludków” był „po prostu” fałszywy, to jego zaprzeczenie musiałoby być prawdą; pytanie zaś, w jaki sposób należy sensownie i poprawnie (z punktu widzenia logiki) zaprzeczyć owemu sądowi, by istotnie uzyskać zdanie prawdziwe, prowadzi do podobnych komplikacji, jak słynne Russellowskie „obecny król Francji jest łyśy”. Rzecz tedy nie w fałszywości pojedynczych zdań wyjętych z dyskursu, tylko w „lokalnym” charakterze semantyki owego dyskursu, albo też – innymi słowy – w fałszywości całego systemu presupozycji. Musimy jednak pamiętać, że logiczna teoria presupozycji, która dopiero dostarcza zadowalających wyjaśnień tych trudności semantycznych, w jakie wikła się rozpatrywanie uniwersów fikcyjnego dyskursu, powstała grubo ponad pół wieku później niż przypomniane tu rozważania.

Wróćmy zatem do wywodu Husserla. Rozpatrując klasę sądów relacyjnych, stwierdzających identyczność dwóch „przedmiotów intencjonalnych” w ramach uniwersum fikcyjnego dyskursu, autor rozważań stwierdza: „Sąd o przedmiocie przedstawionym jest [w tym przypadku – K.W.] pod względem swej obiektywnej wartości sądem o przedstawieniu, a to, co się w nim twierdzi, to okoliczność, że dwa przedstawienia mają tę samą intencję przed-

<sup>69</sup> Ibidem, s. 329.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 317.



miotową, [tzn. – K.W.] tę samą właściwość treści, którą nazywamy przedstawieniem przedmiotu bądź myśleniem o przedmiocie. *Explicite* wydajemy sąd o przedmiotach; ale nasza czynność sądzenia jest wtedy »zmodyfikowana«, jest to niby-sądzenie (*Scheinurteil*) o przedstawionych przedmiotach, jak gdybyśmy trwali w przekonaniu o ich istnieniu, podczas gdy faktycznie takiego przekonania nie żywimy”<sup>71</sup>. To samo – zdaniem Husserla – odnosi się do wszystkich przypadków zjawisk psychicznych, opisywanych jako „przedstawianie przedmiotów nieistniejących”. Błąd dotychczasowych teorii, włącznie z teorią Twardowskiego, tkwi w niewłaściwej, bo niepełnej, interpretacji struktury czynnościowej tych zjawisk oraz, w konsekwencji, w niewłaściwej identyfikacji celu intencji przedmiotowej. Tym, czego brakuje w opisie zjawiska, jest zmiana nastawienia podmiotu czynności psychicznych polegająca na fakcie, iż przyjmuje on asumpcję wyznaczającą pewne lokalne uniwersum dyskursu. Spełniona wówczas czynność przedstawiania uzyskuje „wypełnienie” swej intencji przedmiotowej czymś, co – w odróżnieniu od aktów spełnianych w „autentycznym nastawieniu przedmiotowym” – nie kieruje się za pośrednictwem obiektywnej treści przedstawienia ku skorelowanemu z nią obiektywnemu bytowi przedmiotu, lecz odnosi się do lokalnie (w ramach dyskursu) wykreowanej pozaobiektywnej – choć zarazem, przez swą dyskursywność właśnie, transsubiektywnej – treści, która wszakże nie konstryuuje ani nie identyfikuje niczego w sferze przedmiotowej. Krótko mówiąc: intencja przedmiotowa aktu spełnianego na gruncie asumpcji zostaje wypełniona domniemaniem, które jest niczym więcej, jak tylko domniemaniem (czyli „pomyśleniem”); jakkolwiek akt ów zachowuje w pełni formalną strukturę aktu przedstawienia, zatem – w konsekwencji formalnej identyczności struktur aktowych – to, co jawi się w nim jako cel intencji przedmiotowej, zyskuje subiektywny – lecz tylko subiektywny! – sens przedmiotu. Fundamentem przewyżczenia owego błędu teorii okazuje się więc postulat szczególnie precyzyjnego przeprowadzenia dystynkcji pomiędzy subiektywną a obiektywną zawartością aktu świadomości.

Takie było stanowisko Edmunda Husserla – wyrażone pod wpływem refleksji, zbudzonej lekturą rozprawy Kazimierza Twardowskiego – w roku 1894.

---

<sup>71</sup> Ibidem, s. 317–318.

## Rozdział czwarty

# Alexius Meinong i jego *Gegenstandstheorie*

## Alexius Meinong, filozof i psycholog

Alexius Meinong jest najbardziej znanym i najślawniejszym spośród uczniów Franza Brentana (jeśli nie liczyć Edmunda Husserla, którego związki z Brentanem nie były na tyle silne i trwałe, by można go było uznać za ucznia w głębszym znaczeniu tego słowa). Na znaczącą pozycję Meinonga wśród filozofów przełomu stuleci złożyły się dwie istotne okoliczności. Pierwsza – to ogłoszona przez niego po raz pierwszy w roku 1899, a następnie wiele lat konsekwentnie rozwijana, doskonalona i broniąca przed zarzutami, teoria przedmiotu (*Gegenstandstheorie*). Zawierała ona tezy radykalnie wykraczające poza ramy wyznaczone przez modele rzeczywistości, przyjęte w najbardziej w owym czasie wpływowych i znaczących nurtach filozoficznych. Zarazem jednak stanowiła doskonały warsztatowo przykład wszechstronnie przemyślanej, spójnie skonstruowanej i popartej silnymi argumentami teorii filozoficznej. Musieli to przyznać nawet najzagorzalsi jej przeciwnicy.

W tej sytuacji trudno się jednak dziwić, że wystąpienia Meinonga wywoływały fale burzliwych dyskusji, które dawały znakomitą okazję do konfrontacji czołowych wówczas koncepcji filozoficznych. Konfrontacja ta dokonywała się na obszarze wytyczonym rozważaniami Meinongowskiej teorii przedmiotu, w której zbiegały się z sobą – tworząc spłot wzajemnie powiązanych zagadnień – problemy należące do wielu różnych dyscyplin, a zwłaszcza ontologii, epistemologii, psychologii, logiki (przede wszystkim semanty-

ki logicznej) i teorii języka<sup>1</sup>. Były to dyskusje nader inspirujące, pobudzające do nowych, oryginalnych poszukiwań i do formułowania śmiałych sądów. Jeśli więc nawet sama teoria Meinonga ostatecznie nie wytrzymała próby czasu i na wiele lat odeszła w zapomnienie (głównie z powodu zbyt daleko posuniętej niefrasobliwości w rozwiązywaniu problemów ontologicznych), to wywołane przez nią polemiki i przeciwstawiające się jej kontrteorie przyczyniły się do znacznego ożywienia badań nad sposobami istnienia i poznawania przedmiotów oraz nad istotą relacji między myślą, językiem i rzeczywistością. Szczególnie cenne osiągnięcia w tym obszarze zagadnień przyniosły badania szkoły analitycznej, które zapoczątkował Bertrand Russell, prowadzący swe rozważania o denotacji, strukturze zdań oznajmujących oraz funkcji wyrażen okazjonalnych zrazu (począwszy od roku 1905) na kanwie bezpośredniej dyskusji ze stanowiskiem Meinonga.

Drugi ważny dział twórczości Meinonga, który także przyniósł mu sławę i uznanie, to jego działalność na polu nowoczesnej psychologii. Po objęciu (w wieku 29 lat) stanowiska profesora nadzwyczajnego w dziedzinie filozofii na uniwersytecie w Grazu w roku 1882, Meinong – niezależnie od pozostałych obowiązków naukowych i dydaktycznych – z zapałem przystąpił do organizowania jak najnowocześniejszej pracowni psychologicznej, w której można byłoby prowadzić badania eksperymentalne.

Zgodnie z intencją pomysłodawcy i twórcy pracowni, miały one nawiązywać do najbardziej wówczas cenionych kierunków dociekań, jakie były uprawiane w najśłynniejszych, bo uchodzących w owym czasie za pionierskie, ośrodkach naukowych zajmujących się psychologią eksperymentalną. Wzorcem dla owych działań Meinonga było założone w 1879 roku laboratorium Wilhelma Wundta w Lipsku, które rychło zyskało sobie sławę najnowocześniejszego w Europie ośrodka badań naukowych w zakresie psychologii. Badania nad psychologią eksperymentalną prowadzono także w Getyn-

---

<sup>1</sup> Sam twórca tej koncepcji uważał ją za zupełnie nową, przez siebie stworzoną autonomiczną naukę, różniącą się od wszystkich istniejących dyscyplin, w tym także od filozofii, choć powiązaną z nimi szeregiem relacji. Niezależny status teorii przedmiotu wyjaśnia w 9. paragrafie swej programowej prezentacji *Über Gegenstandstheorie (O teorii przedmiotu)*, zatytułowanym *Gegenstandstheorie als eigene Wissenschaft*. Zob.: A. Meinong: *O teorii przedmiotu*. Przeł. T. Lubowiecki i J. Mizera. W: „Principia”. T. 8–9: *Filozofia austriacka*. Red. T. Lubowiecki, A. Rojszszak. Kraków 1994, § 9: *Teoria przedmiotu jako nauka niezależna*, s. 192–194. O relacjach łączących ją z innymi dyscyplinami, w szczególności z filozofią, teorią poznania, logiką i psychologią pisze on w innych paragrafach tego samego tekstu (por. § 5: *Teoria przedmiotu jako psychologia*, s. 181–185; § 7: *Teoria przedmiotu jako „czysta logika”*, s. 187–189; § 8: *Teoria przedmiotu jako teoria poznania*, s. 189–192; § 11: *Filozofia a teoria przedmiotu*, s. 199–208). Jednak po pierwszych krytycznych reakcjach czytelników zrewidował nieco swój pogląd i uznał teorię przedmiotu za „nową dyscyplinę filozoficzną”. Por.: A. Meinong: *Zur Gegenstandstheorie*. In: Idem: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hrsg. von J. Werle. Hamburg 1988, s. 67–68.

dze, gdzie od 1881 roku kierownikiem katedry był wybitny uczeń i następca Hermanna Rudolfa Lotzego – Georg Elias Müller, który w ciągu 41 lat nieprzerwanej pracy naukowej i dydaktycznej doprowadził do tego, że Getynga „zyskała opinię jednego z najlepszych ognisk badań w zakresie psychologii eksperymentalnej w Niemczech”<sup>2</sup>. Do Lipska i Getyngi niebawem dołączyły jeszcze dwa ośrodki uniwersyteckie: monachijski Instytut Psychologii wraz z własną pracownią – dzieło Theodora Lippsa, wielce zasłużonego dla intensywnego rozwoju życia naukowego zarówno w dziedzinie psychologii, jak i filozofii na Uniwersytecie w Monachium<sup>3</sup>, a następnie szkoła wüzburgska, założona i prężnie kierowana przez znakomitego ucznia Wundta – Oswalda Külpego<sup>4</sup>.

W semestrze zimowym 1886/1887 pierwsi studenci zapisali się na prowadzone przez Meinonga – pierwsze w Austrii, jak sam pisze<sup>5</sup> – ćwiczenia z psychologii eksperymentalnej. Sprzęt laboratoryjny, umożliwiający uruchomienie pracowni, został zrazu zakupiony z prywatnych funduszy pełnego entuzjazmu, młodego profesora. W następnych latach (po krótkiej przerwie spowodowanej trudnościami lokalowymi, finansowymi i administracyjnymi) wskutek podjętych przezeń energicznych działań organizacyjnych oraz zabiegów dyplomatycznych u władz uczelni pracownia wznowiła działalność w roku 1894, po czym już bez przeszkód rozwijała się i wzbogacała w coraz nowocześniejsze wyposażenie. Przyczyniło się do tego między innymi uzyskanie przez Meinonga – już wiosną 1889 roku – tytułu profesora zwyczajnego. Ambicją wiedeńskiej pracowni psychologicznej było prowadzenie badań, które umożliwiałyby rywalizację na równej stopie z przodującymi ośrodkami niemieckimi.

Tak aktywna działalność naukowa, nauczycielska i organizatorska Alexiusa Meinonga w obu dziedzinach – filozofii akademickiej oraz nowoczesnej (na miarę tamtych czasów), naukowej psychologii doświadczalnej – ukształtowała zarazem sposób podejścia do problematyki, która z czasem stała się centralną w jego przemyśleniach i twórczym dorobku, to jest do problematyki przedmiotu poznania. Meinong nie uważał siebie za filozofa (w przeciwieństwie na przykład do jego ucznia i pierwszego wypromowanego prze-

---

<sup>2</sup> Tak pisze o Getyndze Cz. Głombik: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*. Katowice 1999, s. 79. Por. także: *Lexikon der Psychologie*. 2. Bd. Freiburg–Basel–Wien 1987, s. 1422–1423.

<sup>3</sup> Por.: A. Pfänder: *Einführung*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*. Hrsg. A. Pfänder. Leipzig 1911.

<sup>4</sup> Zob.: D. Lindenfeld: *Meinong, the Würzburg School and the Role of Experience in Thinking – a Historical-Critical Approach*. In: *Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung*. Hrsg. R. Haller. Graz 1972, s. 117 nn.

<sup>5</sup> Por.: A. Meinong: *Leben und Streben*. In: *Idem: Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung...*, s. 58.

zeń w Grazu doktora – Aloisa Höflera, który u schyłku życia pisał z goryczą, że obsadzono go jako profesora na katedrze pedagogiki, nie zauważając i nie doceniając faktu, iż jest on przede wszystkim filozofem<sup>6</sup>); raczej za interdyscyplinarnego syntetyka, uprawnionego do tworzenia nowych dyscyplin wiedzy wykraczających poza utarte schematy i standardy. Istotnie, pewne ustalenia Meinongowskiej teorii przedmiotu wykraczają zdecydowanie poza schematy i standardy, przede wszystkim te, które wiążą się z problematyką istnienia i nieistnienia przedmiotów poznania oraz rodzajów i sposobów zarówno istnienia, jak i nieistnienia; albowiem wedle owej teorii może być wiele różnych odmian niebycia, to znaczy, że przedmiot może nie istnieć na kilka rozmaitych sposobów. Dla czytelnika uformowanego w duchu klasycznej tradycji filozofii europejskiej do dziś niemałym szokiem pozostaje absolutna niefrasobliwość Meinonga w odniesieniu do fundamentalnych ustaleń metafizyki, włącznie z pryncypiami bytowymi w rodzaju zasady sprzeczności. Trudno – zważywszy okoliczności, w jakich twórca *Gegenstandstheorie* zdobywał swe filozoficzne wykształcenie i pokonywał kolejne szczeble kariery akademickiej – kłaść tę niefrasobliwość na karb ignorancji. Była to raczej odwaga radykalnego porzucenia niewzruszonych, jak by się mogło wydawać, podstaw myślenia o tym, co jest i co może zostać poznane, i zastąpienia ich nowymi, „teoriopredmiotowymi” pryncypiami. Efekty owego przewartościowania okazały się na tyle interesujące, że do dziś (ściślej mówiąc: dziś ponownie, gdyż przed niewielu laty dokonał się renesans zainteresowania Meinongowską teorią przedmiotu<sup>7</sup>) żywo dyskutuje się nad szeregiem poruszonych przezeń kwestii. Przyłączmy się zatem do owej dyskusji.

## Poza byciem i niebyciem

Zasadniczy zrąb Meinongowskiej teorii przedmiotu wraz z zespołem ściśle z nią powiązanych zagadnień logiczno-epistemologicznych zawarty został w następujących jego pracach: *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* (w „*Zeitschrift für Psychologie der Sinnesorgane*” 1899, vol. 33), *Über Annahmen* (Leipzig 1902), *Über Gegenstands-*

---

<sup>6</sup> Por.: A. Höfler: *Selbstdarstellung*. In: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. R. Schmidt. I. Bd. Leipzig 1921, s. 117.

<sup>7</sup> Więcej informacji na temat „pasjonującego procesu ponownego odkrywania i rehabilitacji myśli Meinonga” w latach 1950–1986 zob.: J.M. Werle: *Einleitung*. In: A. Meinong: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung...*, s. X–XIV.

theorie (był to pierwszy spośród 11 esejów – pozostałe napisane przez uczniów Meinonga – zebranych w tomie zatytułowanym *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, wydanym nakładem K. Bartha w Lipsku w roku 1904 dla uczczenia dziesięciolecia działalności laboratorium psychologicznego w Grazu), oraz *Über die Stellung der Gegenstandstheorie in System der Wissenschaften* (Leipzig 1907)<sup>8</sup>.

Najbardziej charakterystyczną cechą koncepcji Meinonga jest umieszczenie kategorii przedmiotu (podobnie jak wcześniej uczynił to Kazimierz Twardowski) „poza byciem i niebyciem” (*Jenseits von Sein und Nichtsein*)<sup>9</sup>. Oznacza to, że zdania podmiotowo-orzecznikowe o schemacie „*x* jest przedmiotem” są logicznie niezależne od zdań egzystencjalnych typu „*x* istnieje”<sup>10</sup>. Uzasadnienie jest tu w zasadzie identyczne jak w rozprawie Twardowskiego, to znaczy odwołuje się do psychologicznej prawidłowości, że istnienie bądź nieistnienie czegoś możemy stwierdzić dopiero w (odpowiednio skonstruowanym) sądzie, aby zaś taki sąd sformułować, konieczne trzeba przedtem utworzyć przedstawienie owego czegoś. Coś może stać się logicznym podmiotem sądu, gdy już zostało przedstawione. Zatem, gdy coś sobie przedstawiamy, czynimy to niezależnie od faktu, czy owo coś istnieje<sup>11</sup>.

Argumentacja ta – jak nietrudno zauważyć – podatna jest na natychmiastową krytykę. Można ją bowiem odeprzeć, twierdząc (jak czynił to Franz Brentano w reistycznej fazie swych poglądów), że nie możemy sobie przedstawić nic, co nie miałoby swych podstaw w rzeczach realnie istniejących. Jedyne zatem, co wolno nam twierdzić, to to, iż przedstawiając sobie pewien przedmiot, nie zawsze mamy świadomość, jak dokładnie przedstawiają się relacje między przedmiotem naszego przedstawienia a sferą bytów realnych. Może się bowiem zdarzyć albo tak, że przedmiot naszego przedstawienia reprezentuje wprost pewien obiekt należący do realnego świata (przedstawiam

---

<sup>8</sup> Pełną bibliografię prac Meinonga oraz przegląd ważniejszych poświęconych mu opracowań z lat 1960–1986 (liczy on 113 pozycji) zamieścił J.M. Werle w cytowanej pracy *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung...* na s. XXIII–XXXV.

<sup>9</sup> A. Meinong: *Über Gegenstandstheorie*. In: Idem: *Gesammelte Abhandlungen*. 2. Bd. Leipzig 1913, s. 494. Tekst polski: *O teorii przedmiotu...*, s. 181. W dalszej prezentacji też Meinonga będziemy odsyłać wyłącznie do polskiego przekładu.

<sup>10</sup> Także wszelkie inne zdania podmiotowo-orzecznikowe orzekające o tym, że *x* jest jakimś (*ist so*) są – zdaniem Meinonga – logicznie niezależne od sądów egzystencjalnych, rozstrzygających, czy *x* istnieje. Teza ta jest znana jako (sformułowane po raz pierwszy przez Ernsta Mally’ego) „twierdzenie o niezależności bycia jakimś od bycia” (*Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein*). Zob.: A. Meinong: *O teorii przedmiotu...*, s. 177. Por.: E. Mally: *Untersuchung zur Gegenstandstheorie des Messens*. In: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Hrsg. A. Meinong. Leipzig 1904, s. 121.

<sup>11</sup> „Nie ulega wątpliwości, że to, co jest przedmiotem poznania, nie musi bynajmniej istnieć” – tymi pamiętnymi słowami rozpoczyna A. Meinong 3. paragraf swej pracy *Über Gegenstandstheorie*. Por. *O teorii przedmiotu...*, s. 176.

sobie zielone drzewo za oknem mego pokoju i to drzewo rzeczywiście tam rośnie<sup>12</sup>), albo też tak, że przedstawiam sobie pewną kompozycję cech, z których każda realnie przysługuje jakiemuś istniejącemu przedmiotowi, lecz nigdy w rzeczywistości nie występują razem w tej kompozycji, jaką sobie właśnie przedstawiłem (mogę sobie przedstawić złotą górę, ponieważ rzeczywiście istnieją góry i istnieją także złote przedmioty, aczkolwiek żaden złoty przedmiot nie jest górą ani żadna góra nie jest sporządzona ze złota).

Meinong jednak odparłby na to: takie rozumowanie nie podważa bynajmniej faktu, że jeśli przedstawiam sobie złotą górę, to przedstawiam sobie pewien przedmiot i zarazem – że ten przedmiot nie istnieje<sup>13</sup>. Nic więcej nie potrzeba, by zbudować ontologię przedmiotu logicznie niezależną (i zakresowo znacznie bogatszą<sup>14</sup>) od ontologii klasycznej.

Podstawowy cel Meinongowskiej ontologii przedmiotu poznania sprowadza się do maksymalnego rozszerzenia jej zakresu. Autor *Über Gegenstandstheorie* całkowicie zgadza się z Kazimierzem Twardowskim co do tego, że kategoria logiczna 'przedmiot' wyznacza *summum genus*. „Tym, co stoi na przeszkodzie formalnemu zdefiniowaniu przedmiotu, jest brak zarówno *genus*, jak i *differentia*; albowiem wszystko jest przedmiotem” – twierdzi Meinong<sup>15</sup>.

Zasadnicza różnica w stosunku do stanowisk ontologicznych – i to zarówno realistycznych, jak i idealistycznych – jakie oferuje dotychczasowa filozofia, polega na stanowczym upomnieniu się o sferę przedmiotów nieistniejących. W paragrafie o znamienym tytule *Uprzedzenie na korzyść tego, co rzeczywiste* (*Das Vorurteil zugunsten des Wirklichen*) Meinong skarży się: „Metafizyka bez wątpienia ma do czynienia z całością tego, co istnieje. Ale całość tego, co istnieje, wraz z tym, co istniało i istnieć będzie, jest nieskończenie mała w porównaniu z całością przedmiotów poznania. Łatwo o tym zapominamy”<sup>16</sup>.

O tym zaś, że teoria Meinonga wykracza zarówno poza realistyczną, jak i idealistyczną metafizykę, świadczą następujące jego wypowiedzi: „[...] powtarzające się uprzedzenie na rzecz [*zugunsten*] rzeczywistości prowadzi [...]

---

<sup>12</sup> Por.: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 405–406.

<sup>13</sup> „Kto przepada za paradoksami, mógłby równie dobrze powiedzieć: są przedmioty, o których twierdzimy, że takich przedmiotów nie ma” – pisze A. Meinong: *O teorii przedmiotu...*, s. 177. Świadomie – dla uwypuklenia efektu – zastosowana ekwiwokacja zostaje, rzecz jasna, wyeksplikowana w dalszym wywodzie, gdzie pojęcie „bycia” (*Sein*) ulega dyfuzji ze względu na różne funkcje logiczne, jakie może pełnić w naszych wypowiedziach.

<sup>14</sup> Ponieważ „wiemy już, jak mało spośród ogółu przedmiotów poznania wyznaczonych jest przez ogół przedmiotów istniejących lub bytujących i jak przez to nikłe są szanse, aby któraś z ogólnych nauk o rzeczywistości, czy też o bycie w ogóle, mogła zostać rozpoznana jako nauka o przedmiotach poznania”. Ibidem, s. 181.

<sup>15</sup> A. Meinong: *Zur Gegenstandstheorie*. In: Idem: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung...*, s. 68.

<sup>16</sup> A. Meinong: *O teorii przedmiotu...*, s. 174.

do jaskrawego i w swej istocie niezwykłego dylematu, który wprowadzie niechętnie sobie *explicite* uświadamiamy, a który jednak daje się tak oto sformułować: albo to, co dane jest poznaniu, istnieje w rzeczywistości, albo co najmniej w moim przedstawieniu, krócej – pseudoistnieje. Nie ma bardziej wymownego dowodu dla naturalności tej dysjunkcji, jak użycie słowa »idealny«, które we współczesnym odbiorze języka, bez względu na całe dzieje, znaczy tyle co »pomyślany« lub »tylko przedstawiony« i przez co wydaje się przysługiwac wszystkim tym przedmiotom, które nie istnieją lub wcale istnieć nie mogą. To, co nie istnieje poza nami, musi [...] istnieć przynajmniej w nas<sup>17</sup>. Otóż ową – jedynie z pozoru oczywistą, „jeśli rozważyć rzecz bez uprzedzeń”<sup>18</sup> – dysjunkcję Meinong odrzuca jako fałszywą. Nie uwzględnia ona bowiem takich przedmiotów, które nie mają ani rzeczywistego istnienia, ani nawet „pseudoistnienia”, a jednak mogą być rozpatrywane w ramach ściśle ogólnej teorii przedmiotu. Chodzi o pewną – ontycznie najslabszą – postać „bycia przedmiotem”, którą Meinong określa jako „quasi-istnienie”. Ujawnia się ono za pośrednictwem „faktu, że to, co nie bytuje (*ein Nichtseiendes*), musi być zdolne stanowić przedmiot przynajmniej takich sądów, które to niebycie stwierdzają”<sup>19</sup>; natomiast – co niezmiernie istotne – owa „zdolność bycia przedmiotem sądu” ma charakter potencjalny, nie zaś aktualny. „Stosownie do tego [...] należałoby mówić o przedmiocie przedstawienia [...] w znaczeniu pewnej zdolności do tego przedstawienia, aby – że tak powiem – niejako nie dopuścić rzeczywistości do czynnego udziału”<sup>20</sup>. Chcąc uwzględnić ową

<sup>17</sup> Ibidem, s. 190–191.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 191.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 177.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 178. Warto na marginesie zauważyć, że istnieje – zapewne nieprzypadkowo – zbieżność między Meinongowską koncepcją *quasi-istnienia*, jako możliwości bycia przedstawionym w świadomości podmiotu poznającego, i sposobem, w jaki Franz Brentano zinterpretował wypowiedź Johna Stuarta Milla na temat znaczenia pojęcia istnienia. W *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* czytamy na s. 310: „J.St. Mill w ostatnim (ósmym) wydaniu swojego *Systemu logiki* definiuje pojęcie istnienia w następujący sposób. Istnieć, powiada, to tyle co wywoływać lub móc wywoływać jakieś (obojętnie jakie) wrażenia zmysłowe lub inne stany świadomości”.

Na fakt, iż owa interpretacja opiera się na „dosyć luźnym tłumaczeniu” jednośnego fragmentu dzieła Milla, zwraca uwagę tłumacz polskiego wydania *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, przytaczając dla porównania polski przekład jednośnego ustępu *Systemu logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, który dosłownie brzmi: „Doznania istot obdarzonych czuciem albo możliwości tego, iżby mieć takie doznania, to jedyne rzeczy, których istnienie może być przedmiotem indukcji logicznej”. F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 310, przypis tłumacza; por.: J.St. Mill: *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*. Przeł. Cz. Znamierowski. T. 2. Warszawa 1962, s. 192. Podobnie wszakże rozumiał stanowisko Milla Alois Riehl, który w swej pracy *Philosophische Criticismus...* w tym samym duchu co Brentano interpretował inną wypowiedź Milla, pisząc: „Według Milla jedynie wrażenia posiadają absolutną realność, natomiast przedmioty są niczym innym jak [...] permanentnymi możliwo-



potencjalną zdolność do bycia przedstawionym, „do obu – jeżeli tak można powiedzieć – stopni bycia, mianowicie istnienia i subsystencji, należy dołączyć jeszcze trzeci stopień”<sup>21</sup>.

Za niewątpliwą zasługę Meinonga należy więc uznać konsekwentnie przeprowadzoną próbę uporządkowania zespołu zagadnień teoretycznych, generowanych przez fakt – powszechnie znany dzięki ustaleniom dziewiętnastowiecznej psychologii – iż podmiot poznający zdolny jest przedstawiać sobie w myśli przedmioty, które w rzeczywistości nie istnieją. Strategia, którą zastosował Meinong przy opracowywaniu owej problematyki, polega na uzupełnieniu istniejących teorii ontologicznych pewną – pierwotnie psychologicznej proveniencji, lecz z natury swej autonomiczną wobec wszelkich innych dyscyplin<sup>22</sup> – *me ontologią*<sup>23</sup>, czyli integralnie pomyślaną teorią przedmiotów nieistniejących. Ten krok na drodze do zbudowania Meinongowskiej teorii przedmiotu wykracza już wyraźnie poza postulaty Twardowskiego, który w swej rozprawie zasygnalizował tylko trudności związane z rozpatrywaniem „paradoksu przedmiotów nieistniejących”, lecz nigdzie nie poddał ich bliższej analizie. Wydaje się jednak, iż obecna *implicite* w rozważaniach Twardowskiego intuicja metafizyczna (o której była mowa w poprzednim rozdziale) została w koncepcji Meinonga precyzyjnie wyeksplikowana jako „trzeci stopień bycia”, czyli *quasi*-bycie (*Quasisein*).

W celu krótkiego podsumowania dotychczasowego wywodu spróbujmy zestawić wszystko to, co w tekście Meinonga *O teorii przedmiotu* zostało powiedziane o możliwych znaczeniach terminu „bycie”.

Na pierwszy rzut oka mnożenie terminów pochodnych od bezokolicznika „być” (*sein*) sprawia wrażenie nieprzyjemnego chaosu. Na 3 stronicach tekstu napotykamy następujące (przejęte od innych autorów lub nowo utworzone na użytek niniejszych rozważań) pojęcia: *Sein*, *Nichtsein*, *Sosein*, *Pseudoexistenz*, *Quasisein*, *Aussersein*, *Vorgestelltwerden*. (Pojawia się tam również termin *Seinobjektiv*, którym jednak zajmiemy się nieco dalej). Czy nie świadczy to o nadmiernej rozrzutności słowotwórczej? Okazuje się jednak, że – jak by powiedział królewicz Hamlet – w tym szaleństwie jest metoda. Podstawową

---

ściami doznawania wrażeń”. A. Riehl: *Der Philosophische Criticismus*. 2. Bd., 1. Teil. Leipzig 1879, s. 20. W przypisie Riehl powołuje się na pracę: J.St. Mill: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London 1872, s. 225.

Niezależnie, jak się miała sprawa z samym Millem, istotne jest jednak to, że źródłem idei *quasi*-istnienia w ujęciu Meinonga mogła być właśnie owa Brentanowska interpretacja stanowiska Milla.

<sup>21</sup> A. Meinong: *O teorii przedmiotu...*, s. 179.

<sup>22</sup> Zob. przypis 1.

<sup>23</sup> Termin „meontologia” zaproponował Enrico Berti w artykule *Quelques remarques sur la conception Aristotelienne du non-être* („Revue de Philosophie Ancienne” [Bruxelles] 1983, no 2) „w odniesieniu do Arystotelesowych rozważań na temat różnych znaczeń terminu »nie być«”. Por. S. Blandzi: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992, s. 9.

bowiem zdobycz Meinongowskiej teorii przedmiotu stanowi właśnie przeprowadzenie precyzyjnych dystynkcji terminologicznych i objaśnienie subtelnych różnic w znaczeniach poszczególnych terminów. Dzięki temu można istotnie mówić o nietrywialnym poszerzeniu zakresu pojęcia „przedmiot poznania”.

Rozpocząć wypada od tego, co wspólne wszystkim przedmiotom bez wyjątku. Jeżeli tylko coś jest przedmiotem, przysługuje mu *quasi*-bycie – ontycznie najsłabsze i zarazem zakresowo najszersze. *Quasi*-bycie to tyle, co możliwość bycia przedstawionym (*vorgestelltwerden*) w akcie psychicznym podmiotu. Najbardziej charakterystyczną cechą *quasi*-bycia jest niemożność sensownego zaprzeczenia owego pojęcia. Nie da się bowiem w ogóle pomyśleć przedmiotu, który by *quasi*-nie-był, gdyż otrzymalibyśmy natychmiast wewnętrzną sprzeczność<sup>24</sup>. Meinong zdaje sobie sprawę, iż „nowe to określenie niesie z sobą niebezpieczeństwo”: rodzi się bowiem wątpliwość, „czy bycie, któremu nie jest zasadniczo przeciwstawione żadne niebycie, może być w ogóle nazwane byciem? [...] Czy nie należałoby więc zastanowić się nad tym, aby [...] unikać czegoś podobnego?”<sup>25</sup>

Po zastanowieniu dochodzi jednak do wniosku, iż ewidentne korzyści z wprowadzenia owego pojęcia zdecydowanie przeważają nad ewentualnymi trudnościami. Tym, co rozstrzyga na korzyść *quasi*-bycia, jest „niewątpliwie dobrze zaobserwowane przeżycie: jak widzieliśmy, A musi mi być jakoś dane, jeżeli chcę uchwycić jego niebycie. Można to osiągnąć [...] dzięki przypuszczeniu mającemu charakter afirmacji: aby zanegować A, muszę wpierv przypuścić jego bycie [...] do istoty przypuszczenia należy jednak to, że kieruje się ono w stronę bycia, które samo wcale nie potrzebuje być”<sup>26</sup>.

Przedmioty *quasi*-istniejące dzielą się dalej na te, które pseudoistnieją, i te, którym nie przysługuje pseudoistnienie. Meinongowskie pseudoistnienie, utożsamiane z „istnieniem w przedstawieniu”, jest tym samym, co immanentna inegzystencja lub – innymi słowy – istnienie intencjonalne w sensie Brentana. To utożsamienie uwydatnia zarazem różnicę między Brentanowską psychologią a Meinonga teorią przedmiotu. Dla Brentana bowiem (w okresie psychologicznym) z jednej strony każde zjawisko psychiczne ma swój przedmiot immanentny, ale też z drugiej strony każdy przedmiot jest przedmiotem dlatego, że da się go odnaleźć jako immanentny składnik aktu świadomości. Zatem ogół przedmiotów w sensie Brentana pokrywa się z ogółem przedmiotów pseudoistniejących w koncepcji Meinonga; ta ostatnia zaś

<sup>24</sup> „Takie bycie musiałoby przysługiwać każdemu przedmiotowi jako takiemu: niebycie tego samego rodzaju nie może więc być mu przeciwstawione; niebycie bowiem, również w tym nowym znaczeniu, musiałoby prowadzić w następstwie do analogicznych trudności, do jakich prowadzi niebycie w zwykłym znaczeniu, i dla oddalenia których służyć ma nowa koncepcja”. A. Meinong: *O teorii przedmiotu...*, s. 179.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 180.

dopuszcza jeszcze możliwość takich przedmiotów, które *quasi*-istnieją, ale nie pseudoistnieją.

Zakres przedmiotów pseudoistniejących pokrywa się – jak natychmiast wynika z ich definicji – z zakresem przedmiotów „gdzieś przedstawionych”<sup>27</sup>, a zatem odpowiada mu pojęcie *Vorgestelltwerden*. Jest ono zarazem identyczne zakresowo z pojęciem „bycie jakimś” (*Sosein*), wiążącym się – jak wyjaśnia Meinong – z syntetyczną funkcją myślenia w przeciwieństwie do funkcji tetycznej, która „uchwytytuje bycie”<sup>28</sup>. Zgodnie z „twierdzeniem Malły’ego”<sup>29</sup>, przedmiot może być jakiś (znaczy to, że przysługują mu pewne własności) niezależnie od tego, czy jest przedmiotem istniejącym, czy nieistniejącym; aby jednak można mu było przypisać jakieś cechy, musi on przynajmniej zaistnieć w przedstawieniu. O przedmiotach nieprzedstawionych nie da się bowiem orzec nic poza tym, że nie wystąpiły dotąd w żadnym przedstawieniu. To orzeczenie nie określa wszak żadnej cechy takiego przedmiotu<sup>30</sup>.

Pozostała do omówienia kategoria *Aussersein*, czyli „pozabycie”. W przeciwieństwie do poprzednio omówionych, ma ona charakter czysto formalny. Nie wyznacza żadnej klasy przedmiotów, której można by przeciwstawić inną klasę. Służy tylko uwypukleniu faktu, że „w samym przedmiocie dla siebie nie może tkwić istotowo ani bycie, ani niebycie”, choć zarazem „z obu jego obiektywów bycia, mianowicie jego bycia i jego niebycia, w każdym przypadku jeden subsystuje”. Aby skutecznie uniknąć nieporozumień, grożących wskutek mylnego zinterpretowania tezy, iż przedmiot „stoi poza byciem i niebyciem”, Meinong podkreśla z naciskiem: „To oczywiście nie znaczy, że jakiś przedmiot mógłby ani być, ani nie być”; chodzi natomiast o to, by pojąć i zaakceptować, iż „zarówno bycie, jak i niebycie są w tym samym stopniu poza przedmiotem”<sup>31</sup>.

Roderick Chisholm zwraca uwagę, że sensownie byłoby dodać jeszcze jedno rozróżnienie dwóch ważnych podklas ogółu wszystkich przedmiotów. Analogicznie, jak możemy podzielić wszystkie przedmioty na te, które istnieją,

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 178.

<sup>28</sup> „Specyficzne dokonania sądów i przypuszczeń [...] spróbowałem uchwycić poprzez przeciwstawienie tetycznych i syntetycznych funkcji myślenia. W pierwszym przypadku myślenie uchwytytuje bycie; w drugim – bycie jakimś” – wyjaśnia Meinong (ibidem, s. 176), powołując się na swą wcześniejszą pracę *Über Annahmen...*, s. 142.

<sup>29</sup> Zob. przypis 10.

<sup>30</sup> Nie mogę się więc zgodzić z uwagą R. Chisholma (zresztą, rzuconą mimochodem i chyba bez głębszego zastanowienia), iż „o przedmiotach, których nie da się w ogóle pomyśleć [byłby to jeden z możliwych przypadków przedmiotów, które *quasi*-istnieją, lecz nie pseudoistnieją – K.W.], wiemy, że mają przynajmniej jedną własność: są »nie do pomyślenia«”. („Whatever is unthinkable, after all, at least has the property of being unthinkable”). R.M. Chisholm: *Beyond Being and Nonbeing*. In: *Jenseits von sein und Nichtsein...*, s. 26.

<sup>31</sup> A. Meinong: *O teorii przedmiotu...*, s. 180–181.

i na te, które nie istnieją, tak też powinniśmy wyodrębnić spośród przedmiotów „to, co możliwe, i to, co niemożliwe”<sup>32</sup>. Jest to istotne przede wszystkim dlatego, że przedmioty możliwe zachowują się inaczej jako logiczne podmioty sądów orzekających (syntetycznych – w myśl terminologii Meinonga) niż przedmioty niemożliwe. W odniesieniu bowiem do tych pierwszych jest dopuszczalne stosowanie wszelkiego rodzaju reguł wnioskowania, jakie obowiązują w rachunku logicznym. Te drugie natomiast, to znaczy przedmioty niemożliwe, aby nie rozsadzić teorii, wprowadzając w jej obręb cały szereg antynomii logicznych, muszą być traktowane z wielką ostrożnością. Przedmiot niemożliwy ma bowiem tę własność, że jego *Sosein* gwałci logiczną zasadę niesprzeczności – tłumaczy Chisholm (za E. Mallym)<sup>33</sup>. Należy to rozumieć – zdaniem Chisholma – w ten sposób, że przedmiot niemożliwy nie istnieje w sposób konieczny<sup>34</sup> – w odróżnieniu od nieistnienia niektórych przedmiotów możliwych, takich jak na przykład złota góra – gdyż jego istnienie naruszałoby zasadę niesprzeczności w sensie ontologicznym.

Innymi słowy, można pomyśleć coś wewnętrznym sprzecznego (nasz umysł jest do tego zdolny), ale nie można sprawić, by coś takiego zaistniało poza naszymi przedstawieniami, bo przeciwstawia się temu „ontologiczna moc” zasady niesprzeczności. Co więcej, aby sensownie pomyśleć przedmiot niemożliwy, należy poprzestać na przypisaniu mu tylko tych cech, które są *explicite* dane w jego aktualnym przedstawieniu. Tak więc – twierdzi Chisholm – okrągły kwadrat jest niemożliwy (logicznie i ontologicznie), lecz skoro został już pomyślany, to jest konieczne okrągły i zarazem konieczne kwadratowy. Ale to już wszystko, co wolno nam o nim twierdzić. Okrągły kwadrat nie jest więc, na przykład, okrągłym prostokątem (mimo że zwykły, „kwadratowy” kwadrat jest równocześnie szczególnego rodzaju prostokątem, a także równoległobokiem, rombem, trapezem itd.), ponieważ w jego charakterystyce treściowej nie zawiera się nic ponad to, co zostało *explicite* zawarte w rozpatrywanym przedstawieniu. Każde inne rozstrzygnięcie tej kwestii prowadzi natychmiast do aporii<sup>35</sup>.

W ten sam sposób podchodzi do rekonstrukcji Meinongowskiej meontologii Terence Parsons. Postępuje on następująco: w pierwszym kroku stwier-

<sup>32</sup> R.M. Chisholm: *Beyond Being and Nonbeing...*, s. 26.

<sup>33</sup> Por.: E. Mally: *Untersuchung zur Gegenstandstheorie des Messens...*, s. 128.

<sup>34</sup> W znaczeniu: jest konieczne, aby nie istniał: „Once we grasp the nature of an impossible object, according to Meinong, we become aware of »the necessity of its non-being«” – wyjaśnia Chisholm (*Beyond Being and Nonbeing...*, s. 34), powołując się na: A. Meinong: *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. Leipzig 1907, s. 76.

<sup>35</sup> Na przykład, „jeśli B jest niemożliwe, to »A jest różne od B« i »A nie jest różne od B« mogą być zarazem prawdziwe” – zauważa R. Ameseder: *Beiträge zur Grundlegungen der Gegenstandstheorie*. In: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie...*, s. 88.

dza istnienie „korelacji między realnymi, istniejącymi przedmiotami i niepustymi zbiorami własności”. Można więc sporządzić „listę wszystkich istniejących przedmiotów”, umieszczając po lewej stronie listy ich nazwy, po prawej stronie – zbiory wszystkich posiadanych przez dany przedmiot własności. Jeśli lista została poprawnie utworzona, to „z każdym takim zbiorem z listy po prawej stronie jest skorelowany dokładnie jeden przedmiot”. Następnie Parsons proponuje poszerzenie listy przedmiotów wedle następującej zasady: „Jest jasne, jak uzupełnić listę po prawej stronie – po prostu włączyć każdy niepusty zbiór własności, którego tam jeszcze nie było. Każdemu takiemu zbiorowi odpowiada pewien jednoznacznie określony przedmiot i *vice versa* – tzn. każdy przedmiot pojawia się tylko jeden raz po lewej stronie listy. W ten sposób można pomyśleć o tej korelacji jako o wzajemnie jednoznacznej funkcji wiążącej Meinongowskie przedmioty z niepustymi zbiorami własności. [...] Tak więc złota góra będzie złotą i górą, i nie będzie miała żadnych innych nuklearnych własności. Podobnie okrągły kwadrat będzie okrągłym i kwadratem, i nie będzie określony w żaden inny sposób”<sup>36</sup>. Tak więc – w myśl zgodnie brzmiących propozycji interpretatorów Meinonga – można uchronić jego teorię przedmiotów przed grożącym jej niebezpieczeństwem wewnętrznej sprzeczności.

Pozostała jeszcze do omówienia sprawa przedmiotów niezupełnych<sup>37</sup>. Kategoria ta, niezależnie od roli, jaką odgrywa w teorii Meinonga, jest też ważna jako źródło inspiracji. Należy bowiem uznać za wielce prawdopodobne, że Meinongowskie rozważania o przedmiotach niezupełnych legły u podstaw teorii miejsc niedookreślonych w Romana Ingardena estetyce dzieła literackiego.

Problem przedmiotów niezupełnych wiąże się z wprowadzonymi w teorii Meinonga formalnymi regułami konstruowania przedstawień przedmiotów nieistniejących. Skoro – jak pokazuje Parsons w cytowanym artykule – każdemu, a więc zupełnie dowolnemu (bez żadnych wymagań co do niesprzeczności, logicznej bądź ontologicznej możliwości, zupełności itd.) zbiorowi własności (po prawej stronie listy) formalnie odpowiada jakiś przedmiot (po lewej stronie listy), to wśród owych algorytmicznie skonstruowanych przedmiotów muszą trafiać się takie, którym czegoś brakuje (na przykład kwiat bez koloru i zapachu). To nieunikniona cena, jaką trzeba zapłacić za spójność ogólnej teorii przedmiotu, jeśli chcemy ją poszerzyć o aspekt meontologiczny.

---

<sup>36</sup> Zob.: T. Parsons: *Meinongowska analiza przedmiotów fikcyjnych*. W: *Ontologia fikcji*. Red. J. Paśniczek. Warszawa 1991, s. 137–145.

<sup>37</sup> Mowa o nich w: A. Meinong: *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften...*, s. 118–123; Idem: *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*. Leipzig 1915, s. 179–180.

Parsons wyjaśnia: „Niektóre spośród nierealnych przedmiotów są zupełne – tzn. dla każdej własności albo ona, albo jej negacja znajduje się w zbiorze skorelowanym z tym przedmiotem. Niektóre jednak są niezupełne. Rozważmy złotowość, górzystość. [...] Faktycznie taki przedmiot będzie nieokreślony w odniesieniu do każdej własności, oprócz złotowatości i górzystości. Jest to słynna Meinongowska złota góra”<sup>38</sup>.

Chisholm charakteryzuje przedmioty niezupełne jako te, których *Sosein* gwałci logiczną zasadę wyłączonego środka<sup>39</sup>. O złotej górze bowiem (i każdym innym tego rodzaju obiekcie) nie da się orzec ani że ma dowolne cechy, ani że ich nie ma, z wyjątkiem tych, które decydują o jego identyfikacji spośród przedmiotów naszych przedstawień.

Przedmioty te, podobnie jak wcześniej omówione przedmioty niemożliwe (które zresztą są także niezupełne, lecz nie na odwrót, to znaczy każdy przedmiot niemożliwy jest zarazem niezupełny, ale nie każdy przedmiot niezupełny jest – w sensie Meinongowskim – niemożliwy) charakteryzują się nie tylko czysto intencjonalnym sposobem bycia (nie istnieją poza przedstawieniem), lecz także „nieprzekształcalnością informacyjną”: z posiadanej na ich temat wiedzy nie możemy wyciągać o nich żadnych wniosków, nawet analitycznych, poza sądami tautologicznymi w rodzaju: złota góra jest złota, a okrągły kwadrat jest okrągły. Mimo to – sądzi Meinong – rozważanie tego rodzaju przedmiotów może okazać się pożyteczne; mogą one, na przykład, rzucić pewne światło na naturę niektórych paradoksów logicznych<sup>40</sup>.

## Teoria obiektywów

Rozważania Meinonga dostarczają najbardziej precyzyjnych i spójnych wewnętrznie narzędzi służących do opisu kategorii przedmiotów nieistniejących, jakie można spotkać w kręgu myślicieli zainspirowanych filozofią Franza Brentana. To pierwszy z dwóch szczególnie oryginalnych i godnych uwagi rysów Meinongowskiej teorii przedmiotu. Drugi, któremu obecnie wypadnie poświęcić nieco uwagi, to nauka o stanach rzeczy, czyli obiektywach.

<sup>38</sup> T. Parsons: *Meinongowska analiza przedmiotów fikcyjnych...*, s. 139.

<sup>39</sup> „Where an impossible object is an object having a *Sosein* that violates the law of contradiction, an incomplete object is one having a *Sosein* that violates the law of excluded middle”. R.M. Chisholm: *Beyond Being and Nonbeing...*, s. 27.

<sup>40</sup> Taką sugestię wysunął A. Meinong w pracy *Über emotionale Präsentation*. Leipzig 1915. Por.: R.M. Chisholm: *Beyond Being and Nonbeing...*, s. 34.

O ile meontologia Meinonga – jak już wspomniano – bierze swój początek z pewnych akceptowanych przezeń ustaleń dziewiętnastowiecznej psychologii, o tyle teorię obiektywów – choć jest ona także zakotwiczona w obserwacjach psychologicznych – można zarazem uznać za próbę wyciągnięcia wniosków ontologicznych z analiz logicznej struktury języka, jakim się posługujemy, mówiąc o przedmiotach.

Podstawową kategorią logicznej analizy języka jest zdanie. Zdanie wyraża sąd. Sąd – rozumiany jako czynność psychiczna – to uświadomienie sobie pewnego stanu rzeczy. Kiedy wypowiadam zdanie „pada deszcz”, to mam na myśli określony stan rzeczy, który polega na tym, że pada deszcz. To oczywiste i dla każdego intuicyjnie zrozumiałe. Lecz czym jest stan rzeczy? Meinong odpowiada: jest pewnego rodzaju przedmiotem. Gdy wypowiadam nazwę, towarzyszy temu czynność psychiczna przedstawienia sobie przedmiotu, do którego ta nazwa się odnosi. Gdy wypowiadam zdanie, przedstawiam sobie wyrażony w tym zdaniu stan rzeczy.

Stosunek prawdziwościowy pomiędzy sądem a określonym przezeń stanem rzeczy nie jest, rzecz jasna, zdeterminowany przez sam fakt pomyślenia sobie sądu, czyli uświadomienia sobie tego, a nie innego stanu rzeczy. Meinong proponuje w tym miejscu istotne rozróżnienie: pomyśleć sąd i sądzić – to dwie różne czynności psychiczne, tak samo jak: wypowiedzieć twierdzenie i twierdzić. Momentem różnicującym jest moment asercji, który występuje w aktach sądenia i twierdzenia, brakuje go zaś w czynności pomyślenia sądu oraz wypowiedzenia zdania. Gdy sądzę, to nie tylko formułuję sąd, lecz zarazem uznaję go za prawdziwy. Gdy coś twierdzę, to nie tylko wypowiadam pewną myśl, lecz zarazem chcę, by moje twierdzenie przyjęto jako prawdę. Ale nie każdemu pomyśleniu sądu towarzyszy sądenie (że treść sądu jest zgodna z prawdą) ani też nie każdemu wypowiedzeniu (napisaniu) zdania towarzyszy zamiar zakomunikowania tej oto prawdy. W ten sposób Meinong wyodrębnia nową kategorię logiczną, którą nazywa przypuszczeniem (*Annahme*).

Przypuszczenie ma postać sądu (jeśli jest pomyślane) lub zdania, jeżeli zostanie wyrażone w mowie lub piśmie. Odnosi się zawsze do pewnego określonego stanu rzeczy (*Sachverhalt*), lecz odnosi się w sposób logicznie neutralny. Nie rozstrzyga, czy przywołany stan rzeczy faktycznie zachodzi (*besteht*), czy też nie. Sytuacja jest więc analogiczna do relacji między czynnością przedstawienia a istnieniem przedmiotu przedstawienia. Można przedstawić sobie przedmiot, który nie istnieje, i dokładnie tak samo można uzmysłwić sobie stan rzeczy, który nie zachodzi. Z punktu widzenia psychologii empirycznej są to tezy niepodważalne.

Należy jednak – stwierdza Meinong – pójść o krok dalej i wywieść z owych psychologicznych faktów teorię, która odnosić się będzie już nie do czynności spełnianych przez podmiot świadomości, lecz sięgnie do najgłęb-

szych warunków możliwości spełniania tych aktów. Owe warunki możliwości mają charakter logiczny lub ontologiczny, lecz w każdym razie nie psychologiczny, natomiast dziedzina przedmiotowa budowanej teorii musi obejmować coś więcej niż ogół bytów realnie istniejących. Poszukujemy bowiem dostatecznej racji, by można było wyjaśnić źródłowo, jak to możliwe, że wśród spełnianych przez nas aktów znajdują się również takie, jak przedstawienia przedmiotów nieistniejących oraz przypuszczenia, którym odpowiadają sądy fałszywe. Rzecz ma się – zdaniem Meinonga – następująco.

Podobnie jak każdemu przedstawieniu, tak też każdemu sądowi – zarówno prawdziwemu, jak i fałszywemu – odpowiada pewien przedmiot. Przedmioty sądów (oraz tożsame z nimi przedmioty przypuszczeń) mają jednak szczególny charakter. Meinong wyjaśnia: „[...] mamy [tu] do czynienia ze szczególnym rodzajem przedmiotu [*Gegenstandsartige*], co do którego, mam nadzieję, wykazałem, że w podobny sposób jak przedmiot właściwy ma się do przedstawień, tak on ma się do sądów i przypuszczeń [...] i wykazałem, że może on wystąpić ponownie w funkcji właściwego obiektu, a w szczególności może on stać się przedmiotem ponownego, przysługującego mu tak jak obiektowi, nowego osądu, jak też pozostałych operacji intelektualnych”<sup>41</sup>.

Przedmiotowi przedstawienia przypisać można (w odpowiednim sądzie tetycznym) istnienie (*Sein*), czyli egzystencję (*Existenz*), bądź nieistnienie (*Nichtsein*, *Unexistenz*). Przedmiotowi ujmowanemu w sądzie (przypuszczeniu) zamiast istnienia / nieistnienia przysługuje zachodzenie (*Bestehen*), czyli subsystencja, bądź ich zaprzeczenie. Dla przedmiotów tego rodzaju – które w języku współczesnej filozofii analitycznej określa się jako „propozycjonalne”<sup>42</sup> – Meinong zarezerwował termin „obiektywy”. Nazwę danego obiektywu można łatwo otrzymać z odpowiedniego zdania, poprzedzając je operatorem „to, że...”.

Nietrudno się domyślić, że naprawdę interesujący przypadek w obrębie teorii obiektywów to ten, gdy wypowiemy (w *modus* przypuszczenia) zdanie ewidentnie fałszywe, na przykład „istnieją szklane góry”. Co interesującego można powiedzieć o odpowiadającym takiemu zdaniu obiektywie – „to, że istnieją szklane góry”?

Sytuacja jest analogiczna do tej, o jakiej mówiliśmy, rozpatrując przedstawienia, których przedmioty nie istnieją. Teraz musimy rozpatrzeć przypadek sądów ujmujących stany rzeczy, które nie zachodzą. Teoria Meinonga uwzględnia takie przypadki i traktuje je analogicznie: stan rzeczy, o którym twierdzimy, że nie zachodzi, musi być jednak jakoś dany. Co więcej, skoro przedmioty przedstawień sytuują się poza byciem i niebyciem, nie muszą więc

<sup>41</sup> A. Meinong: *O teorii przedmiotu...*, s. 174–175; autor powołuje się tu na swą wcześniejszą pracę *Über Annahmen*.

<sup>42</sup> Zob. w tej sprawie np.: A. Chrudzimski: *Brentano i Meinong. Między obiektywistyczną a epistemiczną teorią prawdy*. „Principia” 1999, T. 24–25, s. 231.



istnieć nawet tylko czysto intencjonalnie (w przedstawieniu), to analogicznie musi się przedstawiać sprawa z obiektywami. Oznacza to w szczególności, że każdemu przypuszczeniu odpowiada obiektyw, któremu możemy przypisać jakąś rudymentalną postać „bycia czymś”.

Daje nam to podstawę do utworzenia jednolitej ontologii bytów propozycjonalnych. Jak zauważył A. Chrudzimski, „treści propozycjonalne, jeśli zostaną raz wprowadzone do ontologii, dają się wykorzystać [...] w sposób imponująco jednolity, umożliwiając zbudowanie systemu o niezwyklej elegancji i prostocie. [...] Zdaniem Meinonga, każdemu sądowi, niezależnie od zagadnienia jego prawdziwości bądź fałszywości, odpowiada jego propozycjonalny przedmiot”, przy czym „wszystkie sądy, zarówno prawdziwe jak fałszywe, posiadają obiektywy o tym samym statusie ontologicznym”<sup>43</sup>. Daje to zarazem podstawę do sformułowania zaskakująco prostej teorii prawdziwości sądów. Głosi ona, że sąd jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy odpowiadający mu obiektyw zachodzi (*besteht*). Zachodzenie jest przy tym – rzecz jasna – faktem zewnętrznym w stosunku do samego bycia obiektywem, tak samo jak istnienie lub nieistnienie przedmiotu właściwego sytuuje się – wedle Meinonga – poza owym przedmiotem.

Bycie obiektywu stanowi jak gdyby dodatkowe wzmocnienie i potwierdzenie wspomnianej niezależności bycia przedmiotem od bycia w mocnym sensie ontologicznym. Twierdzi bowiem Meinong, co następuje: „[...] to, że pewnego A nie ma, czyli, że niebycie A jest, [...] jest tak samo obiektywem, jak bycie tego A. Słusznie więc twierdzę, że jeżeli A nie ma, to obiektywowi »niebycie A« przysługuje bycie (dokładniej – jak wyżej powiedziano – subsystencja)”, i dalej wywodzi: „[...] gdy jest obiektyw – musi również w jakimś sensie być przynależny doń obiekt, nawet wówczas, gdy obiektyw jest obiektywem niebycia”<sup>44</sup>.

## *Habent sua fata obiecta*

Koleje losu, jakim podlegała Meinongowska teoria przedmiotu, są dość osobliwe. Do szerokiego zainteresowania tą koncepcją niewątpliwie przyczynił się rozgłos wywołany dyskusją, którą z tezami Meinonga prowadził Bertrand Russell na łamach „Mind”. Równocześnie jednak na sposobie odbioru głoszonych przez Meinonga poglądów bardzo niekorzystnie zaważył fakt, że

---

<sup>43</sup> Ibidem, s. 231–232.

<sup>44</sup> A. Meinong: *O teorii przedmiotu...*, s. 178–179.

– według powszechnej opinii czytelników owego czasopisma – autor *Über Gegenstandstheorie* poniósł klęskę w starciu z argumentacją Russella. Wspomina o tym na przykład Terence Parsons, pisząc: „Meinong najbardziej znany jest z porażki, jaką poniósł w sporze z Russellem z roku 1905. Decydujące słowo w tym sporze należało do Russella i niestety większość z nas zna jedynie jego wersję poglądów Meinonga”<sup>45</sup>. W tym samym duchu wypowiada się Roderick Chisholm, pisząc: „Uważa się powszechnie, że Meinongowska doktryna *Aussersein* jest absurdalna i – jakiegokolwiek Meinong miał powody, by ją przyjąć – została ona rozniesiona [*demolished*] przez Russella teorię deskrypcji”, oraz: „[...] uprzedzenia filozofów wobec Meinonga są spowodowane bezkrytyczną wiarą w trafność Russellowskiej krytyki”<sup>46</sup>.

Poglądy tego rodzaju utrzymywały się istotnie wiele lat. Od niedawna jednak podejmuje się coraz liczniejsze próby rehabilitacji teorii Meinonga<sup>47</sup>, oparte z jednej strony na rzetelnej – rzetelniejszej, niż uczynił to w 1905 roku Russell – rekonstrukcji założeń i tez owej teorii, z drugiej zaś strony – na próbach zrozumienia i wyjaśnienia istoty sporu dzięki dokładnej analizie zarzutów, jakie Russell stawiał Meinongowi, oraz relacji, jakie łączą ówczesne poglądy Russella (na temat stosunku pomiędzy językiem a rzeczywistością) z tym, co – jak sądził autor *On Denoting* – wynika z koncepcji Meinonga dla rozważań natury semantycznej.

W kolejnym rozdziale prześledzimy najważniejsze płaszczyzny sporu pomiędzy dwoma filozofami, by spróbować uwolnić się od mniemania, iż Russell faktycznie wykazał absurdalność koncepcji Meinonga.

---

<sup>45</sup> T. Parsons: *Meinongowska analiza przedmiotów fikcyjnych...*, s. 137.

<sup>46</sup> R.M. Chisholm: *Beyond Being and Nonbeing...*, s. 25 i 33.

<sup>47</sup> Pisze o tym m.in. Josef M. Werle; zob. przypis 7.

## Rozdział piąty

# *Et tu, Bertrand Russell, contra me?* **Spór Russella z Meinongiem**

## **Russell jako recenzent i krytyk Meinonga**

W 1905 roku Bertrand Russell opublikował w „Mind” recenzję pracy zbiorowej wydanej w 1904 roku pod redakcją Meinonga, zatytułowanej *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*<sup>1</sup>. Jednakże lektura tekstu Russella ujawnia natychmiast, że jest on nie tylko recenzją, lecz zarazem czymś więcej: polemiką, i to zasadniczą, ze stanowiskiem Meinonga oraz jego uczniów, którzy zamieścili swe prace w omawianym tomie.

Ta zmiana tonu – z aprobującego na krytyczny – stanowi pewną nowość w niezbyt długiej co prawda, lecz dość intensywnej historii recepcji prac Meinonga przez brytyjskiego myśliciela. Jest bowiem faktem bezspornym, że to właśnie Russell, publikując w „Mind” serię recenzji z dzieł swego austriackiego kolegi<sup>2</sup>, przybliżył jego poglądy anglojęzycznemu środowisku filozofów.

---

<sup>1</sup> B. Russell: [Review of] A. Meinong's „*Untersuchung zur Gegenstandstheorie und Psychologie*”. „Mind”, New Series 1905, vol. 14, s. 530–538. Przekład polski tekstu Russella (w tłumaczeniu Mariusza Srokola) ukazał się w: „*Principia*”. T. 8–9: *Filozofia austriacka*. Red. T. Lubowiecki i A. Rojszczak. Kraków 1994, s. 213–224, opatrzone – zamiast tytułu – notą redakcyjną: „Prezentowany tekst to recenzja książki *Untersuchung zur Gegenstandstheorie und Psychologie* (pod redakcją Alexiusa Meinonga), opublikowana w »Mind«, nr 14 (1905)”.

<sup>2</sup> Były to: B. Russell: [Review of] A. Meinong's *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes. Beiträge zur Psychologie des Vergleichens und Messens*, 1896. „Mind” 1899, New Series, vol. 8, s. 251–256; oraz cykl pt.: [Review of] A. Meinong's *Theory of Complexes and Assumptions*. „Mind” 1904, New Series, vol. 13, I – s. 204–219, II – s. 336–354, III – s. 509–524. Cykl

Dotychczas owe omówienia utrzymane były w tonie zdecydowanie przychylnym, a ich autor kilkakrotnie podkreślał swą aprobatę dla przedstawianych myśli<sup>3</sup>. Tym razem miało być inaczej.

Russell przyznaje wprawdzie na samym początku swego omówienia: „[...] filozofia w nich przedstawiona [tj. w esejach składających się na treść tomu – K.W.] jest rozwinięciem myśli Meinonga zawartych w *Über Annahmen* i wydaje mi się, że jest to filozofia niezwykle wartościowa”, i dodaje, że szczególnie trzy pierwsze eseje (których autorami są kolejno: Alexius Meinong, Rudolf Ameseder i Ernst Mally) „dotyczą kwestii o fundamentalnej filozoficznej doniosłości”<sup>4</sup>. Jednak – zaraz po krótkim zrekapitulowaniu treści wypowiedzi owych pierwszych trzech autorów – Russell formułuje osobliwie skonstruowaną uwagę, która rozpoczyna się jak pochwała, lecz kończy zdecydowanym odcięciem się od tylko co przywołanych poglądów oraz deklaracją wyraźnego zamiaru, by się im przeciwstawić za pomocą własnych, krytycznych argumentów. Owa osobliwa uwaga brzmi następująco: „Nie jest wśród filozofów rzeczą zwyczajną stawianie czoła okrągłemu kwadratowi z taką odwagą. Naprawdę niewielu logików potrafi wytrzymać takie starcie. Jeżeli jednak chcemy osiągnąć jasność w sprawie domniemyanych przedmiotów niesubsystujących, musimy mieć zadowalającą teorię na temat okrągłego kwadratu. Ja, ze swej strony, nie jestem przekonany, że są jakieś niesubsystujące przedmioty. Przyjrzyjmy się argumentom przeciwko nim”<sup>5</sup>.

Dalszy wywód Russella, zgodnie z przytoczoną deklaracją, przekształca się więc w wałną rozprawę z tezami meontologii Meinonga oraz ich rozwinięciem w pracach uczniów. Russell po prostu nie wierzy w przedmioty nieistniejące<sup>6</sup>, nie widzi zatem potrzeby rozwijania teorii, która miałaby opisy-

---

ten zawierał omówienie następujących prac Meinonga: *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung*, 1899; *Abstrahiren und Vergleichen*, 1900; *Über Annahmen*, 1902.

<sup>3</sup> Pisząc np.: „[...] the points of agreement are numerous and important” („Mind” 1904, s. 204), oraz: „[...] its contents appear to me almost wholly true, and deserving of careful attention” (o rozprawie *Abstrahiren und Vergleichen*. „Mind” 1904, s. 204, przypis 1).

<sup>4</sup> B. Russell: [Recenzja książki] *Badania nad teorią przedmiotu i psychologią, pod redakcją A. Meinonga*. Przeł. M. Srokol. „Principia”..., 1994, T. 8–9, s. 213.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>6</sup> Peter Simons we Wprowadzeniu do swej analizy sporu Russella z Meinongiem podkreśla charakteryzujące brytyjskiego filozofa silne poczucie rzeczywistości: „Russell had [...] a robust sense of reality”, i dodaje: „Russell nigdy nie uwierzył w przedmioty nieistniejące” („Russell never believed in nonentities”). P. Simons: *On What There Isn't: the Meinong-Russell Dispute*. In: Idem: *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski. Selected Essays*. Dordrecht–Boston–London 1992, s. 161 i 162.

A oto jak sam Russell pisał o swym przywiązaniu do idei realizmu: „Nienawidziłem tego zadachu tkwiącego w założeniu, że przestrzeń i czas są tylko w moim umyśle. Miałem większe upodobanie do gwieźdznego nieba nawet niż do prawa moralnego i nie mogłem znieść

wać takowe. Ale to nie wszystko. Takiej teorii można zarzucić coś więcej niż tylko tyle, że jest niepotrzebna: jest ona ponadto niebezpieczna ze względu na zawarty w niej ładunek sprzeczności. Nie po to autor *Principles of Mathematics* tyle się natrudził wynajdywaniem antynomii i paradoksów w podstawach matematyki oraz poszukiwaniem skutecznych metod ich eliminacji<sup>7</sup>, by teraz spokojnie przyglądać się, jak nowe paradoksy i sprzeczności próbują się zadowolić w filozofii przedmiotu. Temu trzeba zdecydowanie położyć kres.

„Jeśli »A jest różne od B« i »A nie jest różne od B« mogą być zarazem prawdziwe, to nie możemy na przykład powiedzieć, czy klasa złożona z A i B ma jeden element czy dwa” – odnotowuje z niepokojem Russell i konkluduje stanowczo: „Jeśli mamy więc dojść do jakichś określonych wyników, to musimy najpierw wyeliminować obiekty niemożliwe”<sup>8</sup>.

poglądu Kanta, że to, co lubię najbardziej, jest tylko fikcyjnym tworem. W pierwszym porwywie poczucia wolności stałem się realistą naiwnym i radość sprawiało mi to, że trawa naprawdę jest zielona, wbrew przeciwnej opinii wszystkich filozofów, poczynając od Locke’a. [Później] nie potrafiłem zachować tej przyjemnej wiary w jej pierwotnej sile, ale nigdy więcej już nie zamykałem się w więzieniu subiektywizmu”. B. Russell: *Mój rozwój filozoficzny*. Przeł. H. Krahelska i Cz. Znamierowski. Warszawa 1971, s. 65. Por. także inną jego wypowiedź: „[...] myślę, że [choć] jest rzeczą niemożliwą dowieść, iż nie istnieją liczby całkowite, punkty, chwile lub Bóg Olimpijski [i] o ile wiem, wszystkie te rzeczy mogą być realne, lecz nie ma najmniejszej racji, by tak sądzić”. Ibidem, s. 66 (podkr. – K.W.).

<sup>7</sup> Russell stał się zagorzałym tropicielem sprzeczności logicznych niemal od samego początku pracy (wspólnie z Whiteheadem) nad książką *Principia Mathematica*. Wspomina o tym w *Moim rozwoju filozoficznym*, pisząc: „W latach 1900–1910 i Whitehead, i ja poświęciliśmy większość naszego czasu temu, co w konsekwencji stało się *Principia Mathematica*. [...] Od strony filozoficznej zaszły dwa zdarzenia, jedno przyjemne, drugie nieprzyjemne. [...] Aspekt nieprzyjemny był rzeczywiście bardzo nieprzyjemny. Okazało się bowiem, że z przesłanek, które dotąd przyjmowali za pewne wszyscy logicy, bez względu na szkołę, począwszy od Arystotelesa, można wyprowadzić sprzeczności, ukazujące, że coś jest nie w porządku, ale nie wskazujące, jak ten porządek przywrócić. Właśnie odkrycie jednej z takich sprzeczności, w lecie 1901 roku, położyło kres stanowi logicznej euforii, w którym się do tej chwili znajdowałem”. Ibidem, s. 78–79.

<sup>8</sup> B. Russell: [Recenzja książki] *Badania nad teorią przedmiotu i psychologią...*, s. 217. Jeszcze bardziej zdecydowanie przeciwko naruszaniu zasady sprzeczności w teorii Meinonga wypowiedział się Russell w *On Denoting*, pisząc: „Teoria ta [Meinonga – K.W.] każdy poprawny pod względem gramatycznym zwrot denotujący uważa za wyrażenie, które występuje zamiast jakiegoś obiektu. Tak więc »the present King of France«, »the round square« *etc.* mają to być autentyczne obiekty. Przysnaje się, że obiekty takie nie istnieją, niemniej jednak uważa się je za obiekty. Jest to zapatrywanie, które samo w sobie kryje trudności; główny jednak zarzut polega na tym, że takie obiekty – według powszechnej opinii – często naruszają prawo sprzeczności. Utrzymuje się np., jakoby (jedyne) istniejący obecnie król Francji istniał, a zarazem nie istniał, jakoby (ten oto) okrągły kwadrat był okrągły, a zarazem nieokrągły, *etc.* To zaś jest nie do przyjęcia; jeśli więc można znaleźć jakąkolwiek teorię, która by uniknęła tego rezultatu, to na pewno trzeba jej dać pierwszeństwo”. [Podkr. – K.W.]. Cytuje według: B. Russell: *Denotowanie*. W: *Logika i język*. Red. J. Pelc. Warszawa 1967, s. 259.

W kwestii przedmiotów sprzecznych – a „dla tych, którzy zgadzają się z ogólnym stanowiskiem wyrażonym w tej pracy, zagadnienie [to] jest najważniejsze ze wszystkich, jakie wynikają z rozważań nad nią” – możliwe są, twierdzi autor recenzji, dwa wzajemnie się wykluczające stanowiska: można je przyjąć albo odrzucić. Decyzja, po której stronie się opowiedzieć, powinna zostać podjęta rozważnie i z całą odpowiedzialnością; albowiem „stanowisko przyjęte w tej kwestii ma istotny wpływ na nasze inne poglądy”. Każde rozstrzygnięcie ma swoje wady i trudności; „[...] w każdym razie jasne jest, że dopuszczenie takich przedmiotów może wywołać poważne obiekcje”. Wprawdzie ich odrzucenie także niesie z sobą pewne komplikacje teoretyczne, lecz Russell stwierdza z głęboką wiarą w słuszność swego wyboru: „[...] trudności wynikające z wykluczenia takich przedmiotów mogą, jak mi się zdaje, zostać usunięte dzięki teorii denotacji”, po czym dodaje: „[...] myślę jednak, że hipoteza przyjęta przez Meinonga, Amesedera i Mally’ego pociąga za sobą większe trudności”<sup>9</sup>.

W tym miejscu wyводу wiemy już, co Russell chce przeciwstawić niebezpiecznym tezom Meinongowskiej meontologii. Tym, co budzi nadzieję na rozwikłanie trudności związanych z wyeliminowaniem z teorii klasy przedmiotów niemożliwych, a nawet wszystkich obiektów nieistniejących (*nonentities*), jest (wtedy właśnie rozwijana przez Russella, o czym świadczy opublikowany w tym samym roczniku „Mind” artykuł *On Denoting*) teoria denotacji. Krótko mówiąc: Russell chce przeciwstawić ontologii semantykę. Czy osiągnął swój cel? To pytanie będzie przedmiotem dalszych rozważań.

## Teoretyczne zaplecze sporu

Aby lepiej zrozumieć głębię i dramaturgię owego sporu, niezbędne będzie ogarnięcie myśłą jego szerszego tła. W starciu Russella z Meinongiem nie chodzi o zwykłą, seminaryjną dyskusję dwóch uczonych na zadany temat. Kontrowersja Meinong–Russell (jak ją nazywa Peter Simons<sup>10</sup>) to rezultat spotkania przedstawicieli dwóch zasadniczo odmiennych typów kul-

<sup>9</sup> B. Russell: [Recenzja książki] *Badania nad teorią przedmiotu i psychologią...*, s. 217.

<sup>10</sup> Zob. podtytuł jego artykułu w „Zeitschrift für Semiotik”: *Die Meinong-Russell Kontroverse*. Angielski przekład tego artykułu (*Über das, was es nicht gibt: Die Meinong-Russell Kontroverse*. „Zeitschrift für Semiotik” 1988, 10. Bd., s. 399–426) został włączony jako rozdział 7. (zatytułowany *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute*) do książki: P. Simons: *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski...*, s. 159–191.

tury filozoficznej, i to właśnie przynależność do różnych kręgów myślowych w dużej mierze określa klimat i temperament sporu. Ona też wywarła decydujący wpływ na fakt, że ostatecznie – pomimo wiele lat trwającej wymiany poglądów (publicznie – na łamach czasopism, i prywatnie – w korespondencji<sup>11</sup>) – obaj pozostali na zasadniczo tych samych stanowiskach, choć w wielu szczegółowych kwestiach ten inspirujący antagonizm pozwolił im doprecyzować, a niejednokrotnie nawet zmienić pierwotnie głoszone poglądy<sup>12</sup>.

## Filozoficzne korzenie stanowiska Meinonga

Alexius Meinong zaliczany jest powszechnie do przedstawicieli szkoły brentanowskiej. Oznacza to, że na jego sposobie myślenia niezatarte piętno wywarła ta szczególna konfiguracja idei, które stanowią wspólne dziedzictwo i dorobek myślicieli zgromadzonych wokół postaci wiedeńskiego mistrza. Niekoniecznie chodzi tu o osobisty wpływ Franza Brentana, jego poniekąd charyzmatycznej osobowości i silnie sugestywnego – znajdującego wielu zwolenników i naśladowców, choć również zagorzałych krytyków – stylu uprawiania filozofii. Sądząc z treści autobiograficznej wypowiedzi, Meinong (choć w decydującym dla swego dalszego rozwoju okresie życia znalazł się pod silnym pozytywnym wpływem Brentana) nie całkiem poddał się działaniu osobistego uroku swego mentora. Wspomina o tym z dyplomatyczną powściągliwością: „Franz Brentano, z którym po raz pierwszy zetknąłem się, zdając u niego egzamin doktorski (*Nebenrigorosum*), nie miał wpływu na moją decyzję [poświęcenia się filozofii – K.W.]. Ale to zetknięcie wystarczyło, by obudzić we mnie ufność, że mogę z jego strony liczyć na jak najdalej idące wsparcie moich, dotychczas ograniczających się do samokształcenia, wysiłków. Poinformowałem go o mojej decyzji i poprosiłem o pokierowanie dalszym rozwojem. Spełniając moją prośbę, Brentano czerpał całymi garściami z bogactwa swej wiedzy, dając zarazem przykład postawy godnego zaufania nauczyciela i życzliwego doradcy, który starałem się naśladować w mojej dal-

<sup>11</sup> Por.: *Philosophenbriefe. Aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von A. Meinong*. Hrsg. R. Kindinger. Graz 1965. Wybór korespondencji z Russellem zob. na s. 150–153. P. Simons korzystał także z niepublikowanych listów Meinonga do Russella, przechowywanych w zbiorach Russell Archives – por. P. Simons: *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute...*, s. 191.

<sup>12</sup> „Both philosophers initially stressed their agreement, but the fundamental differences [...] became prominent. On these basic positions, neither budged. But in the course of the controversy, they practically swapped positions on the theory of meaning, [...] both benefited from the exchange, and provided paradigms for later theories of meaning and reference”. P. Simons: *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute...*, s. 160.

szej działalności akademickiej. Nie doszło jednak nigdy między nami do tak wielkiego zbliżenia, jakie przypadło w udziale innym uczniom, jak wynika z przepełnionych pietyzmem wspomnień Carla Stumpfa”<sup>13</sup>.

Niezależnie od relacji osobistych, jakie łączyły Meinonga z Brentanem, niezmiennie istotny pozostaje fakt, że należał on do osób pozostających w bliskim kręgu oddziaływań twórcy szkoły brentanowskiej. W środowisku tym zaś wykształcił się – w toku częstych spotkań, dyskusji, wzajemnych inspiracji, uwag i polemik przy okazji kolejnych publikacji – specyficzny typ kultury filozoficznej. Wyrażał się on w podobnym spojrzeniu na wiele kwestii teoretycznych (podobnym, lecz nie identycznym, o czym świadczą częste i żywe spory w obrębie tej grupy oraz wyraźne różnice stanowisk w niektórych istotnych kwestiach) oraz w dość zbliżonym doborze lektur filozoficznych i określonym nastawieniu do tradycji europejskiej filozofii. Pełny, barwny i wielowymiarowy portret intelektualny tego środowiska zawiera monografia *The School of Franz Brentano* pod redakcją Liliany Albertazzi i innych<sup>14</sup>. Tu jednak chciałbym zaznaczyć tylko kilka najistotniejszych rysów wyposażenia intelektualnego przedstawiciela szkoły brentanowskiej, które miały przełożony wpływ na stanowisko Meinonga w sporze z Russellem.

Filozofami z przeszłości, którzy wywarli największy wpływ na kształt poglądów Meinonga, byli: Arystoteles, Hume (któremu zaraz po doktoracie – nawiasem mówiąc, był to doktorat z historii, poświęcony osobie i dziełu Arnolda z Brescii – poświęcił kilka lat wytężonej pracy badawczej; ich owocem była rozprawa habilitacyjna i szereg innych publikacji oraz stworzenie zrębów oryginalnej teorii relacji<sup>15</sup>), a także Leibniz, Wolff i Kant<sup>16</sup>, w bliższym zaś dystansie czasowym – Bernard Bolzano i, oczywiście, Franz Brentano. Obszar badawczy, na którym ostatecznie skoncentrował się Meinong<sup>17</sup>, sytuuje się na pograniczu psychologii, logiki, teorii poznania i metafizyki. Słowa klu-

<sup>13</sup>A. Meinong: *Leben und Streben*. In: Idem: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hrsg. J.M. Werle. Hamburg 1988, s. 56.

<sup>14</sup>Por.: *The School of Franz Brentano*. Eds. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli. Dordrecht–Boston–London 1996, a zwłaszcza *Introduction: Brentano and His School: Reassembling the Puzzle*, s. 1–24.

<sup>15</sup>Bliżej na ten temat zob.: F. Modenato: *Alexius Meinong: The Theory of Relation as a Theory of Knowledge. From „Hume-Studien” to „Über Gegenstände höherer Ordnung”*. In: *Theories of Object. Meinong and Twardowski*. Ed. J. Paśniczek. Lublin 1992, s. 9–25.

<sup>16</sup>Na temat wpływu Wolffa i Kanta na poglądy ontologiczne, przyjęte w szkole brentanowskiej, zob.: L. Albertazzi: *Is There a Transcendental Object?* In: *Theories of Object. Meinong and Twardowski...*, s. 26–44.

<sup>17</sup>A była to decyzja podjęta dość późno; czas studiów bowiem spędził Meinong, kształcąc się w dziedzinie filologii germańskiej (w roku akademickim 1870/1871), historii (w latach 1870–1874) oraz prawa (1874/1875). Dopiero po uzyskaniu promocji doktorskiej poświęcił się filozofii – najpierw z pozycji historyka, lecz rozsmakowawszy się w zgłębianiu logiki systemu poglądów Hume’a, odkrył w sobie pasję twórcy oryginalnej filozofii. Por. A. Meinong: *Leben und Streben...*, s. 55–57.



czowe jego *Gegenstandstheorie* to: „przedmiot”, „obiekt”, „obiektyw” (każde z nich można potraktować – w myśl sugestii zawartej w Kazimierza Twardowskiego teorii przedmiotu<sup>18</sup> – jako pewien, w szczególnym aspekcie ujęty, synonim pojęcia „coś”) oraz grupa terminów pochodnych od bezokoliczników *sein* i *existieren*, które z kolei można rozumieć jako szczegółowe specyfikacje, dookreślające fakt „bycia czymś”.

Zasadniczy zamiar, jaki przyświecał Meinongowi w rozwijaniu badań nad teorią przedmiotu, można zatem oddać, parafrazując pytanie Martina Heideggera<sup>19</sup>: „co to znaczy być czymś”. Pod warunkiem jednak, że zrozumie się to pytanie w duchu filozofii Meinonga, to znaczy, koncentrując się na „byciu czymś”, a nie na „znaczeniu”. Meinonga interesował bowiem przedmiot jako taki, nie zaś jako semantyczne odniesienie (*reference*) wyrażań językowych. Autor *Hume-Studien* poświęcił wiele pracy i uwagi zagadnieniom teorii relacji; ale teoria przedmiotu (choć między innymi z tych rozważań wyrosła) z całą pewnością nie jest żadnym szczególnym przypadkiem teorii relacji. Owszem, przedmioty jawią się w samoświadomości podmiotu poznającego jako korelaty aktów psychicznych, ale ten fakt nie tylko nie wyczerpuje treści pojęcia „przedmiot” – co więcej: nie ma nic wspólnego z istotą przedmiotowości. Być przedmiotem i być przedstawionym – to koincydencja, nic ponadto. To są właśnie zasadnicze zręby stanowiska, na jakim znalazł się Meinong jako antagonistą w konfrontacji z Russellem.

## Bertranda Russella droga do filozofii

Zdecydowanie od innej strony podchodzi do problemu Bertrand Russell. Nic dziwnego – jego myślenie wywodzi się przecież z odmiennej tradycji, a jego dotychczasowe zainteresowania i dokonania sytuują się na płaszczyźnie, która niezbyt wiele ma wspólnego z głównymi obszarami badań Meinonga. Owszem, pierwsze publikacje austriackiego profesora dotyczące teorii przedmiotu oraz jej psychologicznego zaplecza, publikowane w latach 1899–

<sup>18</sup> Por.: K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. W: *Idem: Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 29–30.

<sup>19</sup> Pytanie „co to znaczy być?” wraz z opisem roli, jaką odegrało w rozwoju filozoficznym Heideggera, znajduje się w: M. Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie*. In: *Idem: Zur Sache des Denkens*. Tübingen 1969, s. 81. Krzysztof Michalski dołącza doń następujący komentarz: „Od tego czasu problem »co to znaczy być« stał się przewodnim motywem myśli Heideggera, pytaniem, którego sens rozjaśniać się dlań będzie dopiero w trakcie wieloletnich rozmyślań [...]”. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998, s. 29. Myślę, że niewiele przesady będzie w stwierdzeniu, iż podobną rolę w biografii intelektualnej Meinonga odegrało pytanie, „co to znaczy być przedmiotem?”.

1902, Russell przyjmuje z życzliwą ciekawością i uznaniem; co więcej, daje temu wyraz w cyklu recenzji dla „Mind”. Odbiera je wszakże z perspektywy własnego, wtedy właśnie dojrzewającego stanowiska filozoficznego i poszukuje w nich rozwiązań bądź przynajmniej inspiracji dla rozważania tych kwestii, które go aktualnie żywotnie interesują. Już w 1905 roku wyjdzie na jaw, że nie są to te same kwestie, które żywotnie interesują Meinonga, oraz że niektóre kluczowe tezy Meinongowskiej teorii przedmiotu są dlań absolutnie nie do przyjęcia.

Bertrand Russell odebrał był, co prawda, klasyczne akademickie wykształcenie filozoficzne w Cambridge (gdzie w latach 1890–1894 studiował w Trinity College matematykę i filozofię), lecz raczej nie można powiedzieć, że w sporze z Meinongem uczynił z niego jakikolwiek użytek. Lord Russell od najmłodszych lat należał – jak wiadomo – do duchów buntowniczych i krnąbrnych, nieskłonnych do bezkrytycznego akceptowania jakichkolwiek autorytetów; proces wyzwalania się od zbędnego balastu filozoficznej tradycji przebiegł zaś u niego w dwóch zasadniczych fazach.

Pierwsza przypada na końcowe lata studiów, gdy – jak pisze – „w Cambridge uczono mnie filozofii Kanta i Hegla, ale wraz z G.E. Moorem doszliśmy do tego, iż odrzuciliśmy te systemy filozoficzne”<sup>20</sup>. Co prawda, owo odrzucenie zostało publicznie ogłoszone dopiero pod koniec 1898 roku<sup>21</sup>, lecz już w końcowych latach studiów, w okresie przyswajania (skądinąd, pełnego entuzjazmu) podstaw erudycji historyczno-filozoficznej stosunek Russella do wielkich dzieł i ich autorów daleki był od nabożeństwa.

W *Autobiografii* Russell tak oto podsumowuje lata swych matematyczno-filozoficznych studiów: „Dopiero kiedy opuściłem Cambridge i zacząłem przebywać za granicą, dowiedziałem się, czego powinni mnie byli nauczyć podczas moich trzech lat studiów [z matematyki – K.W.]. Natomiast filozofia to była zupełnie inna sprawa. [...] Filozofia wydawała mi się bardzo przyjemna i delectowałem się ciekawymi sposobami pojmowania świata, jakich dostarczają wyobraźni wielcy filozofowie. [...] W kraju znałem Harolda Joachim, który wykładał filozofię w Merton i był przyjacielem F.H. Bradleya. Namówiłem go, żeby mi podał długą listę dzieł filozoficznych, które winniem przeczytać, i nadal pracując nad matematyką, zabrałem się do lektury. Gdy tylko mogłem sobie na to pozwolić, zająłem się filozofią z ogromnym zapałem. W ciągu czwartego roku studiów przeczytałem większość dzieł wielkich filozofów oraz masę książek o filozofii matematyki [...] i za każdym razem zwracałem je, mówiąc, że są niedobre. [...] W końcu, ale dopiero kiedy byłem fellowem, dostałem odeń dwie małe książki, których nie czytałem

<sup>20</sup> B. Russell: *Mój rozwój filozoficzny...*, s. 6.

<sup>21</sup> „W końcu roku 1898 Moore i ja zbuntowaliśmy się przeciw Kantowi i Heglowi. Moore torował drogę, a ja szedłem ściśle jego śladami” – pisze B. Russell. Ibidem, s. 56.

i którym nie przypisywałem żadnej wartości. Były to *Mannfaltigkeitslehre* Georga Cantora i *Begriffsschrift* Fregego. Te dwie prace nareszcie dały mi istotę tego, czego chciałem”<sup>22</sup>.

Druga, rewolucyjna faza przewartościowania wszystkich filozoficznych wartości objęła lata 1899–1900<sup>23</sup>. Kulminacyjnym zdarzeniem w tym okresie był wyjazd Russella na Międzynarodowy Kongres Filozofów w Paryżu w roku 1900. Tam, na kongresie, Russell poznał włoskiego matematyka Giuseppe Peana i zachwycił się jego podejściem do idei formalizacji zapisów języka logiki. Wspomina o tym następująco: „Dopiero na Międzynarodowym Kongresie Filozofów w Paryżu w roku 1900 uświadomiłem sobie znaczenie reformy logicznej dla filozofii matematyki. Uświadomiłem to sobie, słuchając dyskusji prof. Peano z Turynu oraz innych filozofów. Poprzednio nie znałem dzieła Peano, ale byłem pod wrażeniem faktu, że w każdej dyskusji wykazywał on więcej precyzji i więcej ścisłości logicznej niż ktokolwiek inny z dyskutantów. Podszedłem do niego i powiedziałem: »Chciałbym przeczytać wszystkie Pana dzieła. Czy ma Pan ze sobą ich egzemplarze?« Peano miał je ze sobą i od razu przystąpiłem do lektury wszystkich jego dzieł. One to dały bodziec moim własnym poglądom na zasady matematyki”<sup>24</sup>.

Drugim bodźcem była równie wnikliwa lektura dzieł Gottloba Fregego. Wśród prac Peana, które Russell otrzymał odeń i przeczytał podczas kongresu w Paryżu, znalazła się także recenzja z książki *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet* (Jena, 1893) G. Fregego<sup>25</sup>. Jego książkę *Begriffsschrift...* dostał Russell od H. Joachima jeszcze w czasie studiów, lecz początkowo nie był w stanie docenić wagi wystąpienia niemieckiego matematyka. „W przypadku [książki] Fregego miałem ją przez całe lata, zanim zdołałem pojąć, o co w niej idzie. W istocie nie rozumiałem jej, dopóki samodzielnie nie odkryłem większości rzeczy w niej zawartych”<sup>26</sup> – pisał Russell z właściwą sobie autoironią.

W istocie nie byłoby nic nagannego, ani tym bardziej wyjątkowego, w fakcie niezrozumienia nowatorskich wartości dzieła Fregego. Stanowisko takie było wówczas jak najbardziej powszechne. Prace matematyka z Jeny

<sup>22</sup> B. Russell: *Autobiografia 1872–1914*. Tłum. B. Zieliński. Warszawa 1971, s. 94–95.

<sup>23</sup> „W mojej pracy filozoficznej jest jedna wielka cezura: w latach 1899–1900 przyjąłem filozofię atomizmu logicznego i technikę Peano w logice matematycznej. Była to rewolucja tak wielka, że wszystko, co napisałem poprzednio, wyjąwszy prace o charakterze czysto matematycznym, stało się bez znaczenia dla tego, co zrobiłem później. Ta zmiana była rewolucją; wszystkie późniejsze zmiany miały charakter ewolucji”. B. Russell: *Mój rozwój filozoficzny...*, s. 5.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>25</sup> Pisz o tym B. Wolniewicz: *Semantyka Fregego*. W: G. Frege: *Pisma semantyczne*. Warszawa 1977, s. XIII.

<sup>26</sup> B. Russell: *Autobiografia 1872–1914...*, s. 94.

przyjmowano chłodno, „z brakiem zainteresowania i zrozumienia”<sup>27</sup>. I właśnie nie kto inny jak Russell przyczynił się do przełamania owego dystansu: „Właściwa recepcja idei Fregego rozpoczyna się jednak dopiero od Russella. W 1900 r. Russell zetknął się był w Paryżu z pomysłami Peana, a wkrótce potem dotarł do pism Fregego i jako pierwszy potraktował je tak serio, jak na to zasługiwały. Ujawniło się to najpierw w słynnym liście Russella do Fregego z czerwca 1902 r., a dalej w obszernym przeglądzie doktryn Fregego ogłoszonym przez Russella jako dodatek do jego *Principles of Mathematics* (1903)”<sup>28</sup> – pisze Bogusław Wolniewicz. Jak znaczący musiał być wpływ idei Fregego na stanowisko Russella, świadczy o tym stwierdzenie w przedmowie do *Principia Mathematica* Whiteheada i Russella: „We wszelkich kwestiach logicznych najwięcej zawdzięczamy Fregemu”<sup>29</sup>.

Co tak naprawdę najbardziej interesowało Russella w momencie, gdy zetknął się z myślą Meinonga?

Russellowska rewolucja intelektualna 1900 roku rozegrała się równocześnie na dwóch płaszczyznach: formalnej i materialnej. Aspekt formalny dotyczył, najogólniej mówiąc, języka, a nieco precyzyjniej – sposobów zapisywania pewnych formuł, szczególnie istotnych ze względu na swą fundamentalną doniosłość w dziedzinie podstaw wszelkiej możliwej wiedzy. Problem dostosowania języka do wymogów funkcji precyzyjnego komunikowania wyników badań naukowych nie jest oczywiście niczym nowym u progu XX wieku. Wiele ważnych myśli na ten temat znaleźć można na przykład w tekstach Leibniza<sup>30</sup>; a tak się składa, że ten właśnie filozof był – obok Johna Stuarta Milla – najbliższą Russellowi postacią spośród wszystkich klasyków europejskiej filozofii<sup>31</sup>. Jednak dopiero namysł nad propozycjami Peana i Fregego w połączeniu z intensywnym badaniem (wraz z Alfredem N. Whiteheadem) podstaw matematyki pozwolił Russellowi skryształizować własne stanowisko w tej kwestii.

Drugi, materialny aspekt filozoficznego przewartościowania wiąże się z „rewoltą pluralistyczną”. Była ona konsekwencją podjętego z inspiracji G.E. Moore’a buntu przeciw Kantowi i Heglowi, w którym – jak pisze Russell –

<sup>27</sup> B. Wolniewicz: *Semantyka Fregego...*, s. VIII.

<sup>28</sup> Ibidem, s. XIV. Nawiasem mówiąc, we wspomnianym liście do Fregego Russell dowiódł (opierając się na skonstruowanej przez siebie antynomii klas niezwrotnych – nazywanej dziś antynomią Russella – która powstała w wyniku rozważania problemu, czy zbiór może być swym własnym elementem), że Fregego formalny system arytmetyki, wyprowadzony w *Grundgesetze der Arithmetik*, jest wewnętrznie sprzeczny. Zob. na ten temat np.: R. Murawski: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. Warszawa 1995, s. 83–88.

<sup>29</sup> Cytuję za: B. Wolniewicz: *Semantyka Fregego...*, s. XIV.

<sup>30</sup> Por.: H. Świączkowska: *Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*. Białystok 1998.

<sup>31</sup> Russell debiutował wprowadzić książką o tematyce społecznej (była to *German Social Democracy*. London 1896), lecz pierwszą jego publikacją książkową o tematyce filozoficznej było studium myśli Leibniza: *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900.

„Moore’owi zależało najbardziej na odrzuceniu idealizmu, mnie zaś na odrzuceniu monizmu. Ale obie te koncepcje były ściśle związane”<sup>32</sup>. Ukształtowana jeszcze podczas studiów formacja filozoficzna, utrzymana w duchu spekulatywnego monizmu idealistycznego (w czym niemałą rolę odegrała trwająca czas jakiś fascynacja monizmem absolutnym Francisa Herberta Bradleya<sup>33</sup>), nie wytrzymała krytycznej próby dojrzałego umysłu, który w konfrontacji z rzeczywistością coraz wyraźniej dostrzegał jej liczne wady. W latach 1898–1910 Russell przebył długą drogę od neohegłowskiego idealizmu przez skrajnie mu przeciwny realizm naiwny, który stał się na krótko spontaniczną reakcją umysłu na uczucie wyzwolenia z „zaduchu” krępującej samodzielnej myśli tradycji<sup>34</sup>, do umiarkowanego pluralizmu ontologicznego i atomizmu logicznego.

W roku 1905, gdy rozpoczęła się dysputa z Meinongiem, był akurat na półmetku tej drogi: znajdował się – jak sam pisze – na etapie golenia brzytwą Ockhama nadmiernie wybujałej ontologii. Nic więc dziwnego, że jego własne metafizyczne rozterki z owego czasu odbiły się także na sposobie recepcji, interpretacji, wreszcie – krytycznego komentarza wobec koncepcji Meinonga. Tym, czego poszukiwał Russell w roku 1905, było raczej potwierdzenie jego rosnącej podejrzliwości wobec mnożenia bytów ponad potrzebę niżli teoria wprowadzająca szereg coraz to słabszych ontycznie sposobów istnienia.

Na koniec oddajmy jeszcze raz głos samemu Russellowi, nikt bowiem tak plastycznie jak on nie zdołałby odzwierciedlić jego ówczesnego stanu ducha, szarpanego torturą sprzecznych dążeń: „Hegliści mają różne argumenty, by dowieść, że to lub owo nie jest realne. [...] Toteż, gdy odrzuciłem [to stanowisko], zacząłem wierzyć we wszystko, co hegliści podawali w wątpliwość. To dało mi naprawdę pełny świat. [...] Z czasem mój wszechświat stawał się mniej bujny. Stopniowo brzytwą Ockhama dawała mi coraz gładszy wygolony obraz rzeczywistości. Nie chcę przez to powiedzieć, że brzytwą tą mogła dostarczyć dowodu nierealności bytów, które wedle niej okazywały się

<sup>32</sup> Por.: B. Russell: *Mój rozwój filozoficzny...*, s. 56.

<sup>33</sup> Zwraca na to uwagę Wojciech Sady, pisząc: „Moore wraz z Russellem zaczynał swe filozofowanie jako bradleyowsko-hegłowski idealista”. W: S a d y: *George’a Edwarda Moore’a poglądy na filozofię*. W: G.E. Moore: *O metodzie filozoficznej. Wybór tekstów*. Warszawa 1990, s. 4; a Jerzy Szymura dodaje: „Nieliczni filozofowie analityczni przyznawali się do swego zadłużenia u neoheglistów tak, jak to zrobił Russell, zaznaczając w *On Denoting*, że swoją analizę logicznego zdania ogólnego [...] zawdzięcza Bradleyowi”. J. S z y m u r a: *Od tłumacza*. W: F.H. Bradley: *Zjawisko a rzeczywistość. Rozważania metafizyczne*. Toruń 1996, s. VII. Por.: B. Russell: *Denotowanie...*, s. 256.

<sup>34</sup> „Miałem poczucie rzeczywiście wielkiego wyswobodzenia, jak gdybym wydostał się z cieplarni na przylądek owiany wiatrem. Nienawidziłem tego zaduchu [...]”. W pierwszym porywie poczucia wolności stałem się realistą naiwnym” – pisał po latach. B. Russell: *Mój rozwój filozoficzny...*, s. 64–65.

zbędne; chcę tylko powiedzieć, że obalała ona argumenty, przemawiające za istnieniem takich rzeczy”<sup>35</sup>.

Zacytujmy jeszcze jeden fragment, równie istotny w perspektywie sporu z Meinongiem. W odniesieniu do problemów natury semantycznej, którymi się również w owym czasie zajmował<sup>36</sup>, Russell stwierdza, co następuje: „Z biegiem czasu przestałem zajmować się takimi zagadnieniami. Powstały one z przeświadczenia, że jeżeli jakieś słowo ma pewne znaczenie, to musi być jakaś rzecz, którą ono oznacza. Teoria deskrypcji, do której doszedłem w roku 1905, wskazała, że był to błąd i to usunęło cały szereg zagadnień w inny sposób nierozwiązalnych”<sup>37</sup>.

## Płaszczyzna semantyczna sporu

Peter Simons w siódmym rozdziale książki *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski. Selected Essays* rozpoczyna swój wywód od zaproponowania wspólnej płaszczyzny, na której będzie można konkluzywnie porównać stanowiska Meinonga i Russella, i decyduje się, by była to płaszczyzna semantyczna. Musimy więc, zgodnie z tą decyzją, rozpatrzeć co najmniej dwa obszary:

- 1) ogół wyrażen językowych (*the level of expressions*),
- 2) obszar odpowiadających im korelatów (*the level of correlates*)<sup>38</sup>.

Nietrudno zauważyć, że w punkcie wyjścia Simons (podobnie jak cytowany w poprzednim rozdziale Terence Parsons) jest typowym przedstawicielem stanowiska analitycznego, dla którego pierwotnym odniesieniem wszelkich rozważań jest język, wszystko inne zaś, co może stać się przedmiotem badań, rozpatrywane jest z punktu widzenia relacji łączących je z wyrażeniami języka. Może to sprawiać niekorzystne wrażenie, iż tak ukonstytuowana płaszczyzna konfrontacji uprzywilejowuje stanowisko Russella, który swą polemikę z Meinongiem prowadził właśnie z pozycji semantyki, podczas gdy dla Meinonga język stanowił zagadnienie wtórne i nieistotne: ważny był jedynie jako instrument ujawniania zachodzących w świadomości zjawisk psy-

<sup>35</sup> Ibidem, s. 65–66.

<sup>36</sup> Jako przykład takich zagadnień przytacza jedną ze swych notatek sprzed powstania artykułu *On Denoting*. Notatka ta brzmi: „To, co znaczy *jest*, jest, a zatem różni się od *jest*, skoro *jest* jest byłoby niedorzecznością”. Ibidem, s. 66–67.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>38</sup> P. Simons: *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute...*, s. 162.

chicznych, których badanie (metodami wyprowadzonymi z Brentanowskiej psychologii fenomenologicznej) zapośredniczało proces formułowania wniosków, istotnych z punktu widzenia teorii przedmiotu. Jeżeli jednak chcemy zestawić wyniki obu koncepcji w ramach jednej, szerszej teorii, musimy zdecydować się na wybór – z konieczności arbitralny – wspólnej płaszczyzny, a następnie zadbać o to, by uzyskiwane rezultaty miały jak najbardziej neutralny teoretycznie charakter. Tak właśnie postępuje Simons; nic więc nie stoi na przeszkodzie, by zaakceptować tę konwencję.

## Meinong

Rozpoczynając rekonstrukcję stanowiska Meinonga, Simons od razu zresztą przyznaje, że semantyczna relacja łącząca znak z desygnatem wymaga tu dalszych analiz, gdyż rola znaku w Meinongowskiej teorii sprowadza się do pośredniczenia między aktem mentalnym a jego przedmiotem. Rodzaj aktu – twierdzi dalej autor analizy – zależy od rodzaju znaku; choć moim zdaniem, chcąc ortodoksyjnie przestrzegać przesłanek stanowiska Meinonga, należałoby raczej powiedzieć, że jest odwrotnie: to akt, jego charakter i ukierunkowanie, determinuje rodzaj znaków użytych w celu zwerbalizowania jego treści.

Istotne jest w każdym razie, że zachodzi korelacja pomiędzy kategorią syntaktyczną wyrażenia i charakterystyką aktu psychicznego: nazwa skorelowana jest z przedstawieniem, zdanie – z sądem lub przypuszczeniem. Z kolei treść aktu przedstawia (*präsentiert*) jego przedmiot. Tak więc zdaniem Meinonga, to akt jest tym czynnikiem, który odgrywa centralną rolę w teorii. Ważne jest także u niego rozróżnienie obiektywnego i subiektywnego aspektu znaczenia, by uchronić się przed popadnięciem w psychologizm. Teorie w rodzaju tej, którą głosił Locke, subiektywizują relacje semantyczne, utrzymując, że znaczeniem słowa jest idea, a idee – wedle Locke’a – to „to, czym umysł myśląc, się zajmuje”<sup>39</sup>. „Moje znaki odsyłają do moich idei, twoje do twoich, i jedno z drugimi nigdy się nie spotkają” – pisze Simons<sup>40</sup>. Tymczasem Meinong utożsamia znaczenie wyrażenia z treścią aktu, a treść i przedmiot (jak już pokazał Twardowski) nie są tożsame.

---

<sup>39</sup> „Ponieważ każdy człowiek jest świadomy tego, że myśli oraz że tym, czym jego umysł myśląc, się zajmuje, są znajdujące się w umyśle idee, nie ulega więc wątpliwości, że ludzie mają w swych umysłach idee, takie jak wyrażone słowami: białość, twardość, słodczy, myślenie, ruch, człowiek, słoń, wojsko, nietrzeźwość i inne”. J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. B. Gawecki. T. 1. Warszawa 1955, s. 119.

<sup>40</sup> P. Simons: *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute...*, s. 163.

Korelacja między wyrażeniem a treścią i przedmiotem aktu w odniesieniu do dwóch podstawowych kategorii syntaktycznych przedstawia się następująco:

a) nazwa – przedstawienie – przedmiot (dla odróżnienia od przedmiotu sądu zwany niekiedy „obiektem właściwym”),

b) zdanie – sąd lub przypuszczenie – obiektyw.

Relacja prawdziwościowa w przypadku b) polega na tym, że zdanie, sąd lub przypuszczenie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jego obiektyw zachodzi – inaczej: obowiązuje (*gilt*) lub subsystuje (*besteht*). Obiektyw, który zachodzi (a „zachodzi” znaczy tyle, że „rzeczywiście jest tak, że *p*”, gdzie *p* jest sądem określającym dany obiektyw), Simons proponuje nazwać *factual objective* albo po prostu *fact*<sup>41</sup>. Subsystencja ma charakter pozaczasowy, w odróżnieniu od realnego istnienia, zatem prawdziwość nie jest zrelatywizowana temporalnie: jeśli jakieś zdanie jest prawdziwe, to jest prawdziwe zawsze, choć może się nam wydawać, że opisany w nim stan rzeczy ulega zmianie. Pozaczasowy charakter relacji prawdziwości wynika bowiem stąd, że relacje wiążące z sobą zdanie, akt psychiczny i obiektyw są współkonstytuowane przez kontekst, który je ujednoznacznia.

Ważną zaletę teorii Meinonga z semantycznego punktu widzenia stanowi jej jednolitość, dzięki której semantycznym korelatem wyrażenia jest zawsze jakiś przedmiot.

## Russell

W *The Principles of Mathematics*, książce Russella wydanej w 1903 roku – a więc między *Über Annahmen* (1902) a *Über Gegenstandstheorie...* (1904) Meinonga – autor pisał: „Wszystko, co może być przedmiotem myśli, jak też wszystko, co może wystąpić jako podmiot jakiegokolwiek prawdziwego czy fałszywego zdania, wszystko, co może być uważane za *to* [*one*], będę nazywał pojęciem [*a term*]. Jest to więc najogólniejszy termin w filozoficznym słowniku. Jako synonimów będę używał określeń: jednostka [*unit*], indywiduum [*individual*] oraz byt [*entity*]. Pierwsze dwa określenia uwypuklają fakt, że każde pojęcie jest jednością, natomiast trzecie wypływa z faktu, iż każde pojęcie posiada istnienie, tzn. w jakiś sposób *jest*. Człowiek, chwila, liczba, klasa, relacja, chimera oraz cokolwiek innego, co może być pomyślane, jest pojęciem”<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>42</sup> „Whatever may be an object of thought, or may occur in any true or false proposition, or can be counted as *one*, I call a *term*. This, then, is the widest word in the philosophi-



W tej deklaracji, pełnej jeszcze ontologicznej beztroski, daje się zauważyć wyraźnie brzmiące echo wspólnie z Moore'em przedsięwziętego filozoficznego programu, który Moore ogłosił drukiem jeszcze w 1899 roku w artykule *The Nature of Judgement*, a o którym Russell stwierdził po latach: „[...]myślę, że pierwszą opublikowaną prezentacją mojej filozofii był artykuł Moore'a w »Mind« pod tytułem *Natura sądu*”<sup>43</sup>. Ów artykuł był bowiem wykładem pewnego rodzaju realizmu (pełnego neofickiej gorliwości po świeżej konwersji z idealizmu neohegłowskiej proveniencji, jak zapewnia Russell w swych wspomnieniach), którego kamieniem węgielnym była jednak teoria zdań, a nie na przykład empiryzm<sup>44</sup>. W otwartej polemice z Bradleyem, który twierdził, że przedmiotami sądów są idee, Moore odróżniał idee od przedmiotów. Te ostatnie zaś utożsamiał z pojęciami (*concept*)<sup>45</sup>. Zdanie to – wedle Moore'a – po prostu złożone pojęcie (*a complex concept*), ale co najbardziej charakterystyczne dla tego stanowiska, świat także składa się z pojęć, które są jedynym przedmiotem wiedzy. Różnica między prawdziwym zdaniem a fałszywym to różnica w sposobie powiązania pojęć ze sobą, i w żaden inny sposób nie da się zdefiniować prawdy<sup>46</sup>.

Wracając do idei wyrażonych w *The Principles of Mathematics*: Russell dzieli następnie wszystkie pojęcia w szerokim sensie (*terms, individuals*) na dwie podklasy: rzeczy (*things*), będące odpowiednikami nazw, oraz pojęcia w węższym sensie (*concepts*), będące odpowiednikami wyrażen o innych kategoriach syntaktycznych. Na przykład przymiotnikom odpowiadają przeważnie predykaty, czasownikom – relacje<sup>47</sup>. Jak rozumieć to utożsamienie rzeczy z pojęciem? Nie może tu chodzić o platoński realizm pojęciowy, bo obowiązuje

---

cal vocabulary. I shall use as synonyms with it the word *unit, individual* and *entity*. The first two emphasize the fact that every term is one, while the third is derived from the fact that every term has being, i.e. *is* in some sense. A man, a moment, a number, a class, a relation, a chimaera, or anything else that can be mentioned is a term". B. Russell: *Principles of Mathematics*. London 1903, s. 43.

<sup>43</sup> B. Russell: *Mój rozwój filozoficzny...*, s. 56. Por.: G.E. Moore: *The Nature of Judgement*. „Mind” 1899, New Series, vol. 8, s. 176–193.

<sup>44</sup> Swój krytyczny dystans wobec empirycznie ugruntowanego realizmu podkreślał Russell jeszcze pod koniec lat pięćdziesiątych XX w., pisząc: „Jakkolwiek ani on [Moore – K.W.], ani ja nie stosowalibyśmy się dzisiaj do wszystkich tez tego artykułu [chodzi o *Nature of Judgement* – K.W.], to jednak ja i, jak myślę, również on, godzilibyśmy się na jego część negatywną; to znaczy na doktrynę, że fakt, ogólnie biorąc, jest niezależny od doświadczenia”. B. Russell: *Mój rozwój filozoficzny...*, s. 56. Zob. także jego wypowiedź w jednym z pierwszych akapitów *The Problems of Philosophy*: „Naturalną jest rzeczą, by poszukując pewności, przyjąć za punkt wyjścia nasze teraźniejsze doświadczenia i w pewnym sensie niewątpliwie należy wiedzę wyprowadzać właśnie z nich. Jest jednak bardzo prawdopodobne, że każda wypowiedź o tym, co wiemy z własnego bezpośredniego doświadczenia, będzie błędna”. Cytuję według: B. Russell: *Problemy filozofii*. Przeł. W. Sady. Warszawa 1995, s. 11.

<sup>45</sup> G.E. Moore: *The Nature of Judgement...*, s. 179.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 182. Por.: P. Simons: *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute...*, s. 166.

<sup>47</sup> B. Russell: *Principles of Mathematics...*, s. 44.

nas wprowadzone przez Moore'a rozróżnienie pojęć i idei. Problem nie polega więc po prostu na tym, iż obiektom idealnym (przedmiotom myśli) przypisuje się egzystencję. Na czym zatem polega?

W odniesieniu do klasy rzeczy (*things*) dość klarowną – jak się zdaje – odpowiedź znajdujemy w tomie filozoficznej korespondencji Fregego. W liście doń z 1904 roku Russell pisał: „Wierzę, że czynnikiem konstytutywnym w tym, co stwierdzone (*asserted*) w zdaniu »Mont Blanc ma wysokość większą niż 4000 m«, jest samo Mont Blanc. Tym, co stwierdzone, jest przedmiot myśli, którym jest według mnie pewien kompleks (można powiedzieć, obiektywny byt propozycyjalny [*an objective proposition*]), konstytuowany przez samo Mont Blanc. [...] W przypadku jednostkowej nazwy własnej, takiej jak »Sokrates«, nie jestem w stanie odróżnić sensu od znaczenia; dostrzegam tylko ideę, która jest czymś psychicznym, i przedmiot”<sup>48</sup>.

Jak widać, Russell zajmuje tu pozycję bardzo podobną do tej, jaką zajął Edmund Husserl w swej krytyce popularnych ujęć problemu relacji między przedstawieniem a jego przedmiotem. Przypomnijmy dla porównania, co pisał Husserl, sprzeciwiając się teorii przedmiotu przedstawienia jako „psychicznego obrazu rzeczy”: „Taka teoria zadaje niepotrzebny gwałt faktom, a przy tym nic nie wyjaśnia. Obrazy psychiczne miałyby być tymi przedmiotami przedstawienia, o których się twierdzi, że każde przedstawienie posiada swój przedmiot. Z kolei rzecz, z której obrazem psychicznym mieliśmy poprzednio do czynienia, miałyby być tym przedmiotem przedstawienia, o którym się twierdzi, że posiadają go tylko niektóre przedstawienia. Ale czyż nie jest prawdą, że zawsze ten sam przedmiot, który został przedstawiony, istnieje bądź nie istnieje? Ten sam Berlin, który sobie przedstawiam, istnieje, i ten sam by nie istniał, gdyby padł ofiarą kary, jaka spadła na Sodomę i Gomoreę”<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> „I believe that Mont Blanc itself [...] is a constituent of that which is actually asserted in the sentence »Mont Blanc is more than 4000 m high«. What is asserted is the object of the thought, and this in my view is a certain complex (an objective proposition [*Satz*], one might say), of which Mont Blanc itself is a constituent. [...] In the case of a simple proper name like »Socrates« I am unable to distinguish between sense and reference; I see only the idea, which is psychological, and the object”. Fragment listu Russella do Fregego zamieszczony w: G. Frege: *Philosophical and Mathematical Correspondence*, 1980, s. 169. Cytuję za: P. Simons: *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute...*, s. 167.

Rzecz jasna, użyte przez Russella terminy *sense* oraz *reference* nawiązują do artykułu G. Fregego *Über Sinn und Bedeutung* („Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1892, Neue Folge Nr. 100, s. 25–50), dlatego musimy je przetłumaczyć jako „sens” i „znaczenie”. Por.: G. Frege: *Sens i znaczenie*. W: Idem: *Pisma semantyczne...*, s. 60 nn. Russell pisze o tym wyraźnie w liście do Meinonga z 1904 r.: „In a case like that of the golden mountain or that of the round square one must distinguish between *sense* and *reference* (to use Frege's words): the sense is an object and has being, but the reference is not an object”. Cytuję według: *Philosophenbriefe...*, s. 151).

<sup>49</sup> E. Husserl: *Intentionale Gegenstände*. In: *Husserliana*. 22. Bd.: *Aufsätze und Rezensionen* (1890–1910). Hrsg. B. Rang. Den Haag 1979, s. 305–306.

Russell mógłby mu spokojnie zawtórować: „To samo Mont Blanc, które jest przedmiotem mojej myśli, leży w Alpach pokryte wiecznym śniegiem i mierzy z górą 4000 m wysokości”. Niepotrzebne są więc żadne (subiektywne) twory pośredniczące między myślą (którą można utożsamić z obiektywnym bytem propozycjonalnym) a przedmiotem (w tym przykładzie – realnym). Simons konkluduje: „Russell po prostu wierzy, że musimy mieć – przynajmniej czasami – bezpośredni dostęp do świata, bez żadnych mediacji, bo inaczej nigdy nie dowiedzielibyśmy się niczego o świecie”<sup>50</sup>.

Kluczowym punktem owej koncepcji jest to, że – tak jak u Meinonga zdaniu odpowiada obiektyw, który jest przedmiotem wyższego rzędu (*Gegenstand höherer Ordnung*), tak według Russella odpowiednikiem zdania jest *proposition* (obiektywnej natury), które składa się z bytów (*entities*) wskazywanych (*indicated*) przez słowa, tak samo, jak zdanie składa się ze słów<sup>51</sup>. Koncepcja ta odznacza się obiecującą prostotą; tylko pytanie, czy da się utrzymać i zastosować do nieco mniej trywialnych przykładów?

Źródłem zasadniczych – jak się okazało – problemów stała się już niebawem niepokorna natura języka. Russell, jak przystało na przedstawiciela filozofii analitycznej, odznaczał się – przynajmniej w omawianym okresie – nieograniczonym zaufaniem do immanentnej mądrości języka. *Lingua locuta, causa finita* – chciałoby się sparafrazować stare antyklerykalne przysłowie. Tymczasem milczące założenie, że język jest nieomylny, a tylko ludzie nie zawsze właściwie go używają, coraz częściej zdawało się prowadzić myśl na manowce. Przystąpiwszy do rozwiązywania problemów filozoficznych z wiarą, że rozwiązania te tkwią w strukturze języka i wystarczy je stamtąd wydobyć, Russell stwierdził w pewnym momencie, że znalazł się w labiryncie. Trzeba więc było znaleźć z niego wyjście.

## Teoria denotacji

Tym, co stanowi główną siłę napędową poszukiwań Russella w roku 1905, jest chęć skonstruowania wolnej od sprzeczności logicznych teorii, która prowadziłaby do rozwiązania – znanego od czasów Bolzana – paradoksu przedmiotów nieistniejących<sup>52</sup>. W tekstach Meinonga, Amesedera i Mally’ego, zamieszczonych w *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psy-*

<sup>50</sup> P. Simons: *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute...*, s. 168.

<sup>51</sup> Por.: B. Russell: *Principles of Mathematics...*, s. 47.

<sup>52</sup> Por.: B. Bolzano: *Wissenschaftslehre*. Schulzbach 1837, § 67.

chologie, zaniepokoiły Russella przede wszystkim niepożądane logiczne konsekwencje wprowadzenia klasy przedmiotów przedstawień o wewnętrznie sprzecznej treści.

Sam Meinong przyzna niebawem – w *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* (1907) – że przedmioty niemożliwe naruszają prawa logiki; broni się jednak argumentem, że nie ma potrzeby rozciągania obszaru zastosowań logicznej zasady niesprzeczności na ową klasę przedmiotów, a fakt jej niestosowalności w tym obszarze „nie ma żadnego wpływu na słusność wypróbowanych zasad w obrębie dotychczasowych granic”<sup>53</sup>. Jednakże postulat wybiórczego stosowania zasad logiki w ramach jednolitej teorii przedmiotu z pewnością nie zyskałby aprobaty w oczach Russella, który wprawdzie po odkryciu w 1901 roku sprzeczności w podstawach matematyki utracił „stan logicznej euforii, w którym się do tej chwili znajdował”, lecz bynajmniej nie utracił zaufania do logiki jako podstawowego i uniwersalnego narzędzia pracy intelektualnej.

Różnica w podejściu Russella i Meinonga do spornego tematu tkwi nie tylko w odmiennym stosunku do praw logiki. Różnica wynika także z odmienności tego, co – w braku lepszego pojęcia – musimy nazwać intuicją filozoficzną, czy też zespołem przedfilozoficznych presupozycji, wyznaczających główny kierunek poszukiwań rozwiązania problemu.

Meinong opiera swe rozważania na pewnej ontologicznej intuicji, bardzo podobnej do tej, której obecność zaznacza się wyraźnie w *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* Twardowskiego. Wyraża się ona w przekonaniu, że cokolwiek jest dane w świadomości podmiotu – jako przedstawione, pomyślane lub tylko dające się pomyśleć – wszystko to musi jakoś „być”, innymi słowy: musi być dane jako pewne „coś”, a zadaniem teorii jest uchwycenie (przez analizę aktów bycia danym podmiotowi) i opisanie wszystkich możliwych sposobów bycia, a także „bycia czymś” owego „czegoś”.

Russell natomiast, który w ostatnich paru latach kilkakrotnie radykalnie zmieniał swe poglądy ontologiczne, raczej nie ma powodu, by ufać swej metafizycznej intuicji. Jego umysł jest za to znakomicie wyszkolony w operacjach formalnych oraz w subtelnym i wyrafinowanym stosowaniu reguł logiki. Woli zatem poszukiwać raczej formalnej teorii, której wiarygodność powinna być testowana tak samo, jak testuje się teorie matematyczne w powstających w tym samym czasie *Principia Mathematica*. Dlatego dąży on do skonstruowania takiego wywodu, który by co najmniej równie zadowalająco jak koncepcja Meinonga rozwiązywał kluczowe trudności teorii przedmio-

---

<sup>53</sup> A. Meinong: *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. In: Idem: *Gesamtausgabe*. Hrsg. R. Haller, R. Kindinger, R.M. Chisholm. 5. Bd. Graz 1975, s. 222.

tu, a zarazem nie naraził jego użytkowników na popadnięcie w sprzeczność logiczną<sup>54</sup>, która grozi tak zwanym przepełnieniem<sup>55</sup> teorii.

Próbuje więc Russell podejść do problemu przedmiotów nieistniejących od strony zobiektywizowanych struktur językowych. Punktem wyjścia – podkreślmy to jeszcze raz – jest tu język, rozumiany w myśl zasad semantyki logicznej jako uporządkowany zbiór formuł, którym można obiektywnie przyporządkować określone obiekty należące do dziedziny odniesień przedmiotowych (*referents*). Funkcja przyporządkowująca terminom i formułom języka ich referencyjne odpowiedniki rozpatrywana jest w całkowitym oderwaniu od subiektywnych aktów rozumienia pojęć i formułowania wypowiedzi.

W tak określonej dziedzinie badań trzeba teraz zidentyfikować kategorię semantyczną, której zbiór odniesień przedmiotowych będzie się pokrywał z tym, co chcemy uznać za ogół przedmiotów. Fakt bycia przedmiotem będzie więc w tej teorii ustalany nie na podstawie analizy modelowego przebiegu spełniania przez podmiot aktów psychicznych, lecz na podstawie przynależności danej formuły językowej do określonej kategorii semantycznej. Ową kategorią, wyróżnioną w celu zbadania zespołu problemów wyłaniających się z teorii przedmiotu, jest klasa zwrotów denotujących.

„Przez »zwrot denotujący« rozumiem taki zwrot, jak każdy z poniższych: »a man«, »some man«, »any man«, »all men«, »the present King of England«, »the present King of France«, »the centre of mass of the Solar System at the first instant of the twentieth century«, »the revolution of the sun round the earth«. A więc zwrot jest zwrotem denotującym – wyłącznie na mocy swej formy. Możemy rozróżnić trzy wypadki: (1) Zwrot może być zwrotem denotującym, a mimo to niczego nie denotować; np. »the present King of France«. (2) Zwrot może denotować jeden określony obiekt; np. »the present King of England« denotuje pewnego mężczyznę. (3) Zwrot może denotować w sposób niejasny, np. »a man« denotuje nie wielu ludzi, lecz jakiegoś nieokreślonego człowieka. Interpretacja takich zwrotów sprawia nie lada trudności; naprawdę, bardzo trudno zbudować teorię, która by nie była narażona na zarzuty formalne. Wszystkim jednak znanym mi trudnościom stawia czoło – o tyle, o ile mogę się zorientować – teoria, którą mam właśnie wyłożyć”<sup>56</sup>.

Tymi słowami rozpoczyna się znany chyba każdemu studentowi filozofii artykuł Russella *On Denoting*. Pora na krótki komentarz. Po pierwsze, Russell nie podaje na początku ścisłej, formalnej definicji zwrotu denotującego,

<sup>54</sup> Por. przypis 8.

<sup>55</sup> Przepełnienie teorii polega na tym, że jeżeli system dedukcyjny zawiera logiczną sprzeczność, to w takim systemie można formalnie udowodnić każde twierdzenie, zarówno prawdziwe jak fałszywe, korzystając z tzw. prawa przepełnienia o schemacie:  $(p \wedge \sim p) \Rightarrow q$ . Taka teoria nie ma wówczas żadnej wartości poznawczej, bo w jej obrębie nie da się odróżnić prawdy od fałszu.

<sup>56</sup> B. Russell: *Denotowanie...*, s. 253–254.

ogranicza się tylko do podania listy reprezentatywnych przykładów. Postępuje więc dokładnie tak samo jak Franz Brentano, gdy w swej *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* wprowadzał pojęcia zjawisk psychicznych i fizycznych<sup>57</sup>. O ile jednak Brentano zadowolili się objaśnieniem swych kluczowych terminów za pomocą ich egzemplifikacji<sup>58</sup>, o tyle Russell zdaje sobie jasno sprawę z niedostateczności tego rodzaju postępowania, toteż na kolejnych stronach swego tekstu opisuje formalne reguły semantycznej interpretacji wypowiedzi zawierających zwroty denotujące, zbudowane z użyciem każdego z pięciu wymienionych wcześniej operatorów modalnych: *a, some, any, all, the*<sup>59</sup>.

Po drugie, zwroty denotujące identyfikuje się – wedle wykładanej teorii – wyłącznie na mocy ich formy. Russell zatem absolutnie ignoruje tu fakt, że forma wyrażenia w języku naturalnym jest często sprawą przypadku, a ściślej mówiąc – ze względu na to, że języki etniczne to wytwory kolektywne, a w ich strukturze nawarstwiają się rezultaty wielu heterogenicznych procesów o częściowo pozaracjonalnym charakterze<sup>60</sup>, zdarza się nierzadko, iż uzusy językowe tworzą się na podstawie powierzchownych, logicznie błędnych analogii. Trudno więc, z tego punktu widzenia, zgodzić się na ideę, by językowa forma wyrażenia służyła jako konieczne i wystarczające kryterium przynależności do określonej kategorii semantycznej. Stanowisko Russella jest jednak o tyle usprawiedliwione, że ówczesny stan wiedzy językoznawczej nie dawał jeszcze podstaw do formułowania tego rodzaju obiekcji.

Po trzecie, zwróćmy uwagę na fakt powrotu Russella do stanu dyskusji sprzed wystąpienia Brentana, Twardowskiego i Meinonga. Wskazuje na to wyraźnie sformułowanie: „Zwrot może być zwrotem denotującym, a mimo to niczego nie denotować”. Mamy tu więc do czynienia z powtórzeniem w języku semantyki logicznej tego, co twierdził Bolzano w języku psychologizycznej logiki, to znaczy że mogą istnieć przedstawienia, które nie mają

---

<sup>57</sup> Por. F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 113–114.

<sup>58</sup> Brentano usprawiedliwia ów zabieg następującym wywodem: „Objaśnienie, do którego dążymy, nie ma być definicją zgodną z tradycyjnymi regułami logików. [...] Tym, do czego zmierzamy, jest uwyrażnienie tych dwóch nazw: fenomen fizyczny – fenomen psychiczny. Chcemy wykluczyć związane z nimi nieporozumienia i pomieszania. I nie robi nam przy tym różnicy rodzaj stosowanych środków, jeśli tylko rzeczywiście służą one jasności”. W imię tych celów – twierdzi Brentano – możemy przeciwstawić „objaśnianiu za pomocą tego, co ogólniejsze, objaśnianie za pomocą tego, co szczegółowe, za pomocą przykładu. I będzie ono stosowne w każdej sytuacji, w której nazwy szczegółowe są wyraźniejsze od ogólnych”. Ibidem, s. 112–113. Takie wyjaśnienie nie mogłoby jednak zadowolić Bertranda Russella, choć początkowo stosuje on identyczną metodę.

<sup>59</sup> Por. B. Russell: *Denotowanie...*, s. 255–258.

<sup>60</sup> Zwraca na to uwagę np. Izidora Dąmbska: *O konwencjach i konwencjonalizmie*. Wrocław 1975, s. 28–30.

żadnego przedmiotu<sup>61</sup>. Nie da się bowiem zignorować faktu, że – z psychologicznego punktu widzenia – każdemu wypowiedzeniu czy pomyśleniu zwrotu denotującego typu „the present King of France” towarzyszy odpowiednie przedstawienie. Skoro zaś ów zwrot niczego nie denotuje, to również to przedstawienie niczego nie przedstawia. Czy więc nie nazbyt tanim kosztem nabywamy przeświadczenia, że prezentowana teoria „stawia czoło wszystkim trudnościom”?

Najistotniejszą wszakże teoretyczną zdobyczą, jaką przynosi teoria denotacji, jest nienaganne pod względem logicznym rozwiązanie trzech ważnych klas problemów, które Russell ponownie uwyrażnia przez podanie konkretnych przykładów:

„(1) Jeżeli a jest identyczne z b, to cokolwiek jest prawdą o jednym z nich, jest też prawdą o drugim, oraz każde z tych dwóch można podstawić na miejsce pozostałego w dowolnym sądzie logicznym, nie zmieniając przez to prawdziwości ani fałszywości owego sądu. Otóż Jerzy IV pragnął się dowiedzieć, czy Scott jest autorem *Waverleya*. Możemy zatem podstawić »Scott« na miejsce »autor *Waverleya*« i tym samym dowieść, że Jerzy IV pragnął się dowiedzieć, czy Scott jest Scottem. A jednak zainteresowanie prawem identyczności trudno przypisać pierwszemu dżentelmenowi Europy.

(2) Na mocy prawa wyłączonego środka musi być prawdą albo »A jest B«, albo »A nie jest B«. A zatem prawdą być musi albo: »The present King of France is bald«, albo: »The present King of France is not bald«. A jednak gdybyśmy wyliczyli rzeczy łyse, następnie zaś rzeczy niełyse, to na żadnej z tych list nie znaleźlibyśmy obecnego króla Francji. Hegliści, którzy kochają syntezę, wyciągną prawdopodobnie wniosek, że nosi on perukę.

(3) Rozważmy sąd logiczny: »A różni się od B«. Jeśli to prawda, to istnieje różnica między A oraz B, co można wyrazić w postaci zdania: »The difference between A and B subsists«. Jeśli jednak fałszem jest, iż A różni się od B, to nie ma różnicy między A oraz B, co można wyrazić w postaci zdania: »The difference between A and B does not subsist«. Jakże jednak jakiś nie-byt (*a nonentity*) może być podmiotem sądu logicznego?”<sup>62</sup>

Podawszy owe przykłady trzech rodzajów problemów, Russell spieszy zapewnić – zresztą całkowicie zgodnie z prawdą: „[...] pokażę, że moja teoria je rozwiązuje”<sup>63</sup>. Celem niniejszych rozważań jest jednak coś więcej niż powtórzenie Russellowskich rozwiązań. Musimy także zapytać, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu podane przez Russella rozwiązania dezawuuują te, do których w swej teorii przedmiotu doszedł Alexius Meinong. Russell bowiem nie

<sup>61</sup> „Tak właśnie uczy Bolzano – że istnieją bezprzedmiotowe przedstawienia, tj. przedstawienia, które nie mają żadnego przedmiotu”. K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 17.

<sup>62</sup> B. Russell: *Denotowanie...*, s. 262–263.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 262.

tylko jest przekonany, że potrafi rozwiązywać problemy w rodzaju tych, których przykłady poznaliśmy, lecz także, że swym rozwiązaniem obalił teorię Meinonga; pisze bowiem „w związku z Meinongiem, iż [...] zarówno mniemanie, że istnieje, jak mniemanie, że nie istnieje taki obiekt, jak »the difference between A and B«, wydają się jednakowo niemożliwe. [To] pociąga za sobą dosyć dziwne trudności i już one same starczą chyba za dowód, iż teoria, która do nich prowadzi, musi być błędna”<sup>64</sup>.

Przypomnijmy zatem pokrótce strategię i sens Russellowskich rozwiązań. Przede wszystkim więc zwraca on uwagę, że zwroty denotujące występują w naszych wypowiedziach w jednej z dwóch możliwych supozycji: zwykłej bądź materialnej<sup>65</sup>. Zwrot denotujący w supozycji zwykłej odsyła do denotowanego obiektu, a w supozycji materialnej – do tego, co Russell nazywa znaczeniem (*meaning*) zwrotu. Dla większej jasności proponuje on odróżniać owe supozycje przez wprowadzenie cudzysłowu: „[...] gdy pragniemy mówić o znaczeniu zwrotu denotującego, w przeciwieństwie do jego denotacji, to naturalnym sposobem jest tu użycie cudzysłowów”<sup>66</sup>.

Rozróżnienie znaczenia i denotacji, przejęte zresztą od Fregego<sup>67</sup>, wystarcza już, by dociec, czego dotyczy pierwsza z przytoczonych „łamigłówek”: „Gdy mówimy: »Scott is the author of *Waverley*«, stwierdzamy identyczność denotacji przy jednoczesnej różnicy znaczenia”<sup>68</sup> – wyjaśnia Russell, zatem to, co chciał wiedzieć Jerzy IV, sprowadza się (w dużym uproszczeniu, ale pełnego rozwinięcia tej części teorii denotacji nie będziemy tu przytaczać, bo tak naprawdę interesuje nas problem przedmiotów nieistniejących) do odpowiedzi na pytanie, czy zwroty denotujące: „Scott” i „the author of *Waverley*” denotują – pomimo różnego znaczenia – ten sam jednostkowy obiekt.

Aby zająć się pozostałymi dwiema łamigłówkami, musimy najpierw w odniesieniu do tych zwrotów denotujących, które niczego nie denotują, rozważyć następującą alternatywę: albo trzeba umieć zapewnić denotację tam, gdzie „na pierwszy rzut oka jej brak”, albo też „zrezygnować z poglądu, że to właśnie o ową denotację chodzi w sądach logicznych, zawierających zwroty denotujące”<sup>69</sup>. Zarówno zwrot „the present King of France” (jeśli występuje w sądzie odnoszącym się do czasu, gdy Francja jest republiką), jak i „the

<sup>64</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>65</sup> O teorii supozycji logicznych zob. bliżej w: A. Grzegorzczak. *Zarys logiki matematycznej*. Warszawa 1973, s. 230.

<sup>66</sup> B. Russell: *Denotowanie...*, s. 263.

<sup>67</sup> „Rozróżnia on w zwrocie denotującym dwa elementy, które możemy nazwać znaczeniem i denotacją” – wyjaśnia Russell, powołując się w przypisie na tekst Fregego *Über Sinn und Bedeutung*. Zob.: B. Russell: *Denotowanie...*, s. 259. Por.: G. Frege: *Sens i znaczenie*. W: Idem: *Pisma semantyczne...*, s. 60–88.

<sup>68</sup> B. Russell: *Denotowanie...*, s. 260.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 261.



difference between  $A$  and  $B$ '' (o ile  $A = B$ ) należą do tych, które niczego nie denotują. Russell jest przekonany, że pierwszy składnik rozważanej alternatywy należy odrzucić, gdyż nieuchronnie prowadzi do logicznej sprzeczności, co uniemożliwia zbudowanie poszukiwanej teorii. Pozostaje więc dowieść, że w sądach logicznych, zawierających zwroty denotujące tego rodzaju, chodzi o coś innego niż o denotację.

Można to uczynić, przekształcając – według podanych przez Russella reguł – zdania zawierające zwroty denotujące w logicznie im równoważne zdania, które już owych zwrotów nie zawierają, a za to z ich składni można łatwo odczytać ich właściwy sens (co w wypadku zdań zawierających zwroty denotujące bywa niekiedy bardzo trudne). I tak, „jeśli »C« jest zwrotem denotującym, np. »the term having the property F«, to wówczas »C ma własność  $\Phi$ « znaczy: »Jeden i tylko jeden termin ma wspomnianą własność F i tenże termin ma ową własność  $\Phi$ «. Jeśli teraz własność F nie przysługuje żadnemu terminowi bądź przysługuje kilku terminom, to z tego wynika, że »C ma własność  $\Phi$ « jest fałszem dla wszelkich wartości zmiennej  $\Phi$ . A zatem: »The present King of France is bald« jest na pewno fałszywe; a »The present King of France is not bald« jest fałszywe, o ile znaczy: »Istnieje (jakaś) istota, która jest teraz królem Francji i nie jest łysa«, jest natomiast prawdziwe, o ile znaczy: »Fałszem jest, że istnieje (jakaś) istota, która jest teraz królem Francji i jest łysa«. [...] Tak oto uniknęliśmy wniosku, że król Francji ma perukę”<sup>70</sup>.

Analogicznie (wykorzystując różnicę pomiędzy prymarnym a sekundarnym użyciem zwrotu denotującego) rozwiązuje Russell problem nieistniejącej różnicy między  $A$  i  $B$  – bohaterki sądu podanego w przykładzie (3), po czym podsumowuje: „Z każdego więc sądu logicznego można zrobić zwrot denotujący, który denotuje jakąś istniejącą rzecz, jeśli ów sąd jest prawdziwy, nie denotuje zaś żadnego bytu (*entity*), jeśli ów sąd jest fałszywy. [...] Można teraz w należyty sposób zająć się całym królestwem bytów nie istniejących realnie, takich jak: »okrągły kwadrat«, »parzysta liczba pierwsza, różna od 2«, »Apollo«, »Hamlet« *etc.* Wszystko to są zwroty denotujące, które niczego nie denotują. [...] Wszystkie sądy logiczne, w których występuje Apollo, winno się interpretować wedle powyższych reguł, dotyczących zwrotów denotujących”<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 270.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 271.

## Teoria denotacji a przedmioty nieistniejące

Ostateczny wynik uzyskany dzięki teorii denotacji Russella w odniesieniu do problemu przedmiotów nieistniejących przedstawia się zatem następująco: stwierdzamy, że z punktu widzenia semantyki języka naturalnego nie ma potrzeby rozpatrywania obiektów denotowanych przez zwroty denotujące w rodzaju „the present King of France”, ponieważ każde zdanie zawierające tego rodzaju zwroty da się równoważnie przekształcić w zdanie, które takich zwrotów nie zawiera. Wystarczy zatem podać formalne reguły przekształcania zdań w taki sposób, by wyeliminować z nich wszystkie niepożądane zwroty denotujące.

Wówczas każde gramatycznie poprawne zdanie będzie można przekształcić – za pomocą formalnych operacji zachowujących logiczną równoważność – w zdanie wyrażające sąd, którego wszystkie składniki istnieją, zgodnie z teorią, w myśl której korelatem semantycznym zdania (*sentence*) jest sąd (*proposition*), którego materialnymi składnikami są istniejące przedmioty (*entities*)<sup>72</sup>. Wtedy z kolei nie będzie już potrzebna żadna ontologia bogatsza od tej, jaką się posługujemy na co dzień, zgodnie z zasadami zdrowego rozsądku.

Nie będzie potrzebna dlatego, że problem przedmiotów nieistniejących powraca zawsze wówczas, gdy rozważamy zdania (pomyślane, wypowiedziane lub zapisane) z wyodrębnionymi w nich zwrotami denotującymi, o których sądzymy, że odsyłają do przedmiotów, jakich w rzeczywistości nie ma. Tymczasem Russell wykazał, że owe zdania możemy rozpatrywać nie jako sądy orzekające coś o przedmiotach nieistniejących (przypisujące im jakieś cechy), tylko jako konstrukcje gramatyczne przemyślnie ukrywające swój rzeczywisty sens<sup>73</sup>. Zwroty denotujące „zakazanego” rodzaju nie są więc nazwami przedmiotów nieistniejących, tylko fragmentami struktur gramatycznych nie posiadającymi samodzielnego znaczenia<sup>74</sup>; są to zatem wyrażenia synse-

---

<sup>72</sup> „W każdym więc sądzie logicznym, który możemy zrozumieć (czyli nie tylko w tych, o których prawdziwości bądź fałszywości potrafimy rozstrzygnąć, lecz we wszystkich, o których możemy pomyśleć), wszystkie składniki to byty realne, z którymi mamy bezpośredni kontakt poznawczy”. Ibidem, s. 271.

<sup>73</sup> „Deskrypcje określone okazują się iluzjami języka naturalnego, które znikają przy bliższym zbadaniu. Gramatyczna forma języka zwodzi nas co do jego formy logicznej: powinniśmy zatem mówić o różnicy między strukturą powierzchowną i głęboką”. („Definite descriptions turn out to be mirages of natural language which disappear on closer examination. The grammatical form of language deceives us to its logical form: we would nowadays speak of a distinction between surface and deep structure”) – komentuje P. S i m o n s: *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute...*, s. 175.

<sup>74</sup> „Zgodnie z poglądem, którego jestem zwolennikiem, zwrot denotujący – to w pierwszym rzędzie część zdania, i nie ma on, podobnie jak większość pojedynczych słów, żadnego znaczenia na własny swój rachunek” – pisze B. R u s s e l l: *Denotowanie...*, s. 266.

mantyczne, które nabierają określonego znaczenia (różnego w zależności od kontekstu) dopiero w połączeniu z innymi wyrażeniami, z którymi współtworzą sensowną całość.

Mamy więc sytuację podobną jak w reizmie Franza Brentana. Kiedy mówimy o Apollinie, Hamlecie czy okrągłym kwadracie, to tak naprawdę wcale nie o nich mówimy, tylko o czymś zupełnie innym. Ogólnie: kiedy analizujemy literalny sens jakiegoś zdania, nie wolno nam mechanicznie interpretować poszczególnych jego składników wedle formalnych zasad strukturalnego podobieństwa do wcześniej poznanych i przebadanych wzorców. Dla Brentana zdania: „koń ma cztery nogi i ogon”, i: „centaur ma cztery nogi i ogon”, mimo formalnej tożsamości gramatycznej budowy wymagają zupełnie innych rozwinięć do postaci kanonicznej. W koncepcji Russella ta sama uwaga będzie się odnosić na przykład do zdań (dotyczących sytuacji w roku 1905): „Obecny król Francji jest łysy”, i: „Obecny król Anglii jest łysy”.

W obu przypadkach konieczne więc staje się zbudowanie logiki intensjonalnej, ponieważ sama forma syntaktyczna zdania nie wystarcza – jak widać – do tego, by móc przypisać mu określoną funkcję semantyczną. A więc, ostatecznie, teoria Russella okazuje się nie aż tak prosta, jak się z początku zapowiadała<sup>75</sup>. I to bynajmniej nie tylko dlatego, że jest dość skomplikowana od strony formalnej<sup>76</sup>, lecz także – powiedziałbym: przede wszystkim – dlatego, że Russellowskie reguły równoważnego przekształcania zdań, aby mogły być prawidłowo zastosowane, wymagają odwołania się do pozajęzykowej (to znaczy nie wynikającej z rozważania formalnych struktur składniowych wypowiedzi) wiedzy o świecie zewnętrznym.

Przypomnijmy: o tym, czy dany zwrot jest zwrotem denotującym, decyduje wyłącznie jego forma ( $\delta N$ , gdzie  $\delta$  – operator modalny  $\in \{a, some, any, all, the\}$ ,  $N$  – wyrażenie nazwowe); ale to, czy dany zwrot denotujący coś denotuje, czy nic nie denotuje, już nie zależy od formy zwrotu. O tym rozstrzyga struktura realnego świata. Przy tym – jeśli chcemy skorzystać z dobrodziejstw teorii denotacji – nie wolno nam wprowadzić do owej teorii żadnych formalnie prostych reguł w rodzaju: „zwrot »C« coś denotuje wtedy i tylko

<sup>75</sup> Uprzedzając ten zarzut, Russell pisze w zakończeniu swego artykułu *On Denoting*: „Chcę tylko usilnie prosić czytelnika, by nie podejmował decyzji przeciwko tym zapatrywaniom – na co mógłby mieć ochotę na skutek ich pozornie nadmiernego skomplikowania – zanim sam nie spróbuje skonstruować własnej teorii na temat denotacji. Próba ta, jak sądzę, przekona go, że – bez względu na to, jaka będzie owa prawdziwa teoria – nie może ona odznaczać się taką prostotą, jakiej można by zrazu oczekiwać”. Ibidem, s. 275.

<sup>76</sup> Choć i to wystarcza, by zrazić niejednego czytelnika. Nauczyciele akademicki dobrze wiedzą, jakie męki przechodzą studenci, zanim dotrze do nich sens zawarty w takiej na przykład formule: „Nie jest zawsze fałszem w odniesieniu do  $x$ , że  $x$  spłodził Karola II, i że  $x$  został stracony, i że jeśli  $y$  spłodził Karola II, to  $y$  jest tożsamy z  $x$ -em jest zawsze prawdziwe w odniesieniu do  $y$ -a” (ibidem, s. 258) – i to, jak można przypuszczać, wcale nie z powodu niedostatku wiedzy o historii Anglii.

wtedy, gdy C istnieje", bo wówczas po podstawieniu w miejsce zmiennej C na przykład zwrotu „the present King of France” otrzymywalibyśmy dokładanie tego rodzaju sytuacji, jakie chcieliśmy dzięki tej teorii wyeliminować<sup>77</sup>. Owszem, zastosowanie podanych przez Russella reguł przekształcania wypowiedzi zawierających deskrypcje określone sprawia, że zwroty denotujące znikają i od tej pory możemy się już nimi nie zajmować. Ale to bynajmniej nie znaczy, że pytanie, czy dany zwrot denotujący coś denotuje, czy nie, jest *a priori* pozbawione sensu. Tak samo zresztą jak pytanie, czy przedmiot takiego a takiego przedstawienia istnieje, czy nie.

Jak wynika z dotychczasowych ustaleń, nie da się w ogóle sensownie sformalizować (nie wykorzystując w tym celu nazw przedmiotów nieistniejących) relacji między klasą zwrotów denotujących a ogółem istniejących przedmiotów<sup>78</sup>. Russell wydaje się tym nie przejmować, odkąd odmówił zwrotom denotującym samodzielnego znaczenia, a więc w zasadzie zrównał ich funkcję semantyczną z funkcją – powiedzmy – przecinka czy nawiasu. Owa obojętność jest jednak możliwa pod jednym istotnym warunkiem: pod warunkiem zredukowania dziedziny przedmiotowej semantyki do dwóch jedynie wymiarów: *sentence* i *proposition*<sup>79</sup>. W tak zredukowanej semantyce nie ma już miejsca na rozważanie trzeciego poziomu – poziomu subiektywnych zna-

<sup>77</sup> Zastosowanie przytoczonej reguły do podanego przykładu musiałoby bowiem przebiegać następująco: Zwrot „the present King of France” coś denotuje wtedy i tylko wtedy, gdy obecny król Francji istnieje; ale obecny król Francji nie istnieje, a zatem zwrot „the present King of France” nic nie denotuje. W ten sposób na poziomie metajęzyka wracamy do sytuacji, gdy *nonentity* staje się podmiotem sądu logicznego, a to jest właśnie jedna z takich sytuacji, jakich mieliśmy się pozbyc.

<sup>78</sup> Co prawda, w pewnym tekście pochodzącym także z 1905 r., zatytułowanym *The Existential Import of Propositions*, Russell sformułował następującą uwagę: „[...] sens, w jakim pojęcie istnienia występuje w logice symbolicznej, jest definiowalny, a przy tym czysto techniczny, da się mianowicie zdefiniować następująco: Gdy mówimy, że A istnieje, znaczy to, że A jest klasą zawierającą co najmniej jeden element”. („The sense in which existence is used in symbolic logic is a definable and purely technical sense, namely this: To say A exists means that A is a class which has at least one member”). Cytuję według: B. Russell: *Essays in Analysis*. London 1973, s. 98–99. Lecz, oczywiście, czym innym jest techniczny i czysto umowny termin „istnieje takie A, że...”, używany w naukach formalnych zawsze i tylko wówczas, gdy da się podać niesprzeczną definicję obiektu nazwanego ‘A’, a czym innym – problem istnienia, rozważany w filozofii. Gdybyśmy chcieli równie formalnie zdefiniować istnienie rozumiane jako akt uczestnictwa w bycie, to czysto werbalny zabieg polegający na wykorzystaniu terminologii zaczerpniętej z teorii klas nie przybliżyłby nas ani na krok do rozwiązania problemu; byłby tylko jego przeformułowaniem. Sam Russell zresztą przyznaje dalej w tym samym tekście, że istnienie rozumiane jako realna, czasoprzestrzenna egzystencja jest irrelevantne wobec logiki symbolicznej.

<sup>79</sup> „If expressions like »the golden mountain« or »the round square« vanish upon analysis, there is no need to look for their referents. This allows Russell now to have a uniform two-levelled semantics” – zauważa P. Simons: *On What There Isn't: The Meinong-Russell Dispute...*, s. 175.

czeń, czyli treści pojęciowych przypisywanych przedstawieniom i sądom; lecz czy wolno nam uznać, że ominięcie problemu równa się jego rozwiązaniu?

Wróćmy jeszcze na chwilę do kwestii istnienia i nieistnienia. Można dość wyraźnie zauważyć, w jaki sposób i z jakiej przyczyny przy rozważaniu tej kwestii dochodzi do zasadniczego nieporozumienia między Russellem a Meinongiem. Russell bowiem nie potrafi lub nie zamierza oprzeć się tendencji do ujmowania istnienia w sposób formalny<sup>80</sup>, to znaczy jako cechy, którą można dowolnie przypisywać pomyślanym przez nas przedmiotom na tej samej zasadzie, na jakiej przypisujemy im cechy predykatywne. Opierając się na tym przekonaniu, w recenzji książki *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* stwierdza, co następuje: „Jeżeli bowiem okrągły kwadrat jest okrągły i kwadratowy, to istniejący okrągły kwadrat jest istniejący, okrągły i kwadratowy. A zatem coś, co jest okrągłe i kwadratowe, istnieje, chociaż nic okrągłego i kwadratowego zarazem nie jest możliwe”<sup>81</sup>.

Meinong nigdy by się nie zgodził na to, że jakiś (pierwszy z brzegu) pomyślany przedmiot można ot, tak sobie, dla kaprysu uznać za istniejący. Nie można z tej prostej przyczyny, że istnienie nie jest kategorią ontologiczną taką, jak przypadłości, które orzekamy o przedmiotach w sądach predykatywnych. To, że jakiś przedmiot zostanie pomyślany jako istniejący, nie ma żadnego wpływu na jego sposób bycia. Inaczej mówiąc: jeżeli ktoś pomyślał, że okrągły kwadrat istnieje, to wcale w ten sposób nie sprawił, że okrągły kwadrat zaistniał. Okrągłość można orzec o pewnym przedmiocie, który istnieje tylko w przedstawieniu, bo „jest okrągły” to predykat; zatem, jeśli pomyślimy przedmiot jako okrągły, to możemy zasadnie przypisać mu predykat „jest okrągły”; ale jeśli pomyślimy o nieistniejącym przedmiocie jako o istniejącym, to i tak nie możemy o nim zasadnie orzec: „ten przedmiot istnieje, ponieważ przedstawiliśmy go sobie jako istniejący”. Jest to równie absurdalne, jak twierdzenie o realnie istniejącym zielonym drzewie, że ono jest różowe, ponieważ tak je sobie wyobraziliśmy.

Zasygnalizowana tu różnica w podejściu do problemu zasada się – jak się wydaje – na tym, że Meinong, pozostając w kręgu filozoficznych spadko-

---

<sup>80</sup> Jak wiemy, w logice i innych dyscyplinach formalnych (rozpatrujących wyłącznie obiekty zdefiniowane w ramach teorii) w zasadzie nie ma różnicy między istnieniem a możliwością, ponieważ jeśli tylko jakiś obiekt jest logicznie możliwy (tzn. jego własności nie „przepeniają” teorii), to można go zdefiniować, co jest równoznaczne z traktowaniem go jako istniejący. Ten sposób myślenia Russell reprezentuje także w odniesieniu do problemu istnienia Meinongowskich przedmiotów. Świadczy o tym wyrażnie jego wypowiedź w liście do Meinonga (z 1906 r.): „[...] as you know, there is for me no fundamental concept of necessity: I cannot therefore distinguish between impossible and non-actual”. Por. A. Meinong: *Philosophenbriefe...*, s. 152.

<sup>81</sup> B. Russell: [Recenzja książki] *Badania nad teorią przedmiotu i psychologią, pod redakcją A. Meinonga...*, s. 219.

bierców tej tradycji, którą przyswoili sobie wszyscy uczniowie Brentana, obcuje na co dzień z wynikającym z owej tradycji sposobem myślenia, zakorzenionym (nie tracąc, rzecz jasna, z oka wszystkich różnic, włącznie z tymi, które wprowadził sam Meinong) w dziedzictwie Arystotelesa, scholastyki i metafizycznych systemów siedemnastowiecznej Europy. Russell natomiast wolny jest od tego balastu i – jakkolwiek werbalnie deklaruje, iż jest świadom tego, że istnienie rozumiane jako realna, czasoprzestrzenna egzystencja, jest irrelevantne wobec logiki symbolicznej – to jednak w jego rozumowaniu istnienie nadal sytuuje się na wspólnej płaszczyźnie z innymi „technicznymi” terminami, może zatem być używane – i faktycznie jest używane – do rozgrywania gier semantycznych na poziomie języka przedmiotowego.

Generalnie można powiedzieć, że teoria denotacji Russella stanowi znakomite i wyrafinowane narzędzie realizacji tego programu filozoficznej analizy, który znamy z *Obrony zdrowego rozsądku* George’a Edwarda Moore’a. Jest tam bowiem powiedziane, że o prawdziwości sądu rozstrzyga nie siła argumentacji, lecz sposób ujęcia owego sądu. Dlatego też – uważa Moore – analiza filozoficzna powinna przede wszystkim prowadzić do ustalenia odpowiedzi na następujące dwa pytania:

1) jaki sąd uznajemy, kiedy wypowiadamy zdanie *p*?

2) jakie zdanie powinniśmy wypowiedzieć, żeby poprawnie sformułować sąd, który mamy na myśli, gdy wypowiadamy zdanie *p*?<sup>82</sup>

Łatwo zauważyć, że koncepcja Russella dostarcza użytecznych środków do realizacji tych celów. Inaczej jednak ma się sprawa w odniesieniu do tych problemów, które tkwią u źródeł Meinongowskiej teorii przedmiotu. W stosunku do nich Russell zachowuje się po prostu wymijająco. Prawdą jest, że ze względu na potrzeby semantyki logicznej nie musimy zajmować się centaurami, okrągłymi kwadratami, złotymi górami *etc.* Ale prawdą jest też, że od czasu do czasu o nich myślimy!

Bertrand Russell powiada, że przedmioty nieistniejące są iluzją (*a mirage*); ale skoro są iluzją, to znaczy, że są czymś – iluzją właśnie; a przecież tym, co proponuje Meinong, jest nic innego jak próba doprecyzowania sensu spostrzeżenia, że „przedmioty nieistniejące są czymś”. Recepta Russella zdaje się sprowadzać do tego: nauczmy się obywać bez niepotrzebnych myśli o przedmiotach nieistniejących, albo raczej: nauczmy się – dzięki logicznej analizie naszych wypowiedzi – omijać problemy związane z faktem, że takie myśli przychodzą nam do głowy. Owszem, te problemy można wyeliminować, opanowawszy trudną sztukę przekładu zdań „trefnych” na „koszernie”, które już nie będą zawierały logicznie nieczystych myśli. Ale czy wraz z nimi zniknie problem?

---

<sup>82</sup> Por.: G.E. Moore: *Obrona zdrowego rozsądku*. W: Idem: *O metodzie filozoficznej*. Tłum. W. Sady. Warszawa 1990, s. 16 nn.

Dzięki wnikliwym analizom Russella wiemy w zasadzie tylko tyle, że nie jest to problem semantycznej natury. Wiemy też jednak ponad wszelką wątpliwość, że istnieje problem psychologiczny: dlaczego i po co myślimy o rzeczach nieistniejących?, a także problem natury, w gruncie rzeczy, ontologicznej: jak to jest możliwe, że możemy o nich myśleć, chociaż ich nie ma? A jeśli tak, to co mamy począć z pytaniem: czym są przedmioty nieistniejące?.

Tego pytania wcale nie da się tak łatwo zignorować i oddalić. Toteż (wbrew wnioskowi, jakie wyprowadził Russell ze swej semantyczno-analitycznej dyskusji nad problematyką, zrodzoną w łonie teorii przedmiotu) warto jednak wziąć pod uwagę kwestię, czy ma rację Meinong, twierdząc, że problem przedmiotu poznania w całej swej ogólności wymaga – jeśli chcemy go wszechstronnie zbadać (nie tylko na płaszczyźnie semantycznej) – powołania osobnej, autonomicznej dyscypliny: *Gegenstandstheorie als eigene Wissenschaft*.

**Część druga**

**Z INSPIRACJI KANTOWSKICH**



**SPÓR O MINIMUM TRANSCENDENTNE**



Wiedzieć coś o świecie samym w sobie równa się znajomości świata całkowicie niezależnego od faktu, że jest poznawany, to jest stworzeniu takiej sytuacji poznawczej, w którą nie jest uwikłany podmiot poznania, czyli sytuacji poznawczej, która nią nie jest.

*Leszek Kołakowski*

## Rozdział szósty

# Realizm krytyczny Aloisa Riehla

## Alois Riehl i jego *opus magnum*

Alois Riehl, urodzony w roku 1844 (tym samym co Friedrich Nietzsche) wystąpił z pierwszym sformułowaniem swych poglądów już w 1870 roku (w pracy pt. *Realistische Grundzüge*), licząc sobie wówczas zaledwie 26 lat. Właściwą, dojrzałą postać owych poglądów przynosi jednak najważniejsze dzieło jego życia – trzyczęściowa praca *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Kolejne woluminy tego dzieła ukazywały się w wydawnictwie Wilhelma Engelmanna w Lipsku w ciągu 11 lat. Pierwszy tom, opatrzony podtytułem *Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus*, wydany w 1876 roku, stał się „książką profesorską” Riehla. W tym samym roku 32-letni młody uczony otrzymał propozycję objęcia katedry filozofii na uniwersytecie w Grazu, gdzie po sześciu latach jego współpracownikiem i w pewnym sensie rywalem został wyznawca zdecydowanie innego światopoglądu, uczeń wiedeńskich profesorów historii, prawa i filozofii, a przede wszystkim uczeń Franza Brentana – Alexius Meinong (1853–1920), któremu po habilitacji w roku 1878 na uniwersytecie w Wiedniu zaproponowano objęcie od jesieni 1882 roku równoległej katedry filozofii w Grazu. Godnym uwieńczeniem kariery akademickiej Riehla było stanowisko profesora uniwersytetu w Berlinie, które objął w roku 1904 w wieku 62 lat, będąc z kolei partnerem powołanego tam w 1894 roku z Monachium Carla Stumpf'a (1848–1936).

Już jako profesor w Grazu, Alois Riehl wydał pierwszą część drugiego tomu *Der philosophische Criticismus*, poświęconą zagadnieniom teorii poznania i opatrzoną podtytułem *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*. Było to w roku 1879. Na trzecią i ostatnią księgę, sygnowaną jako *Zweiter Band. Zweiter Theil (Schluss): Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*, trzeba było czekać kolejnych osiem lat z powodu różnorakich trudności, o których autor dość powściągliwie wspomina w przedmowie (twierdząc, że „nie byłoby to interesujące dla czytelnika”<sup>1</sup>). Książka ta ukazała się w 1887 roku i podzielona jest na dwa względnie autonomiczne działy: *Problemy ogólnej teorii wiedzy* (4 rozdziały) i *Problemy metafizyczne* (5 rozdziałów).

Nieco zaskakuje fakt, że tom ten – będący, bądź co bądź, ukoronowaniem poważnego przedsięwzięcia wydawniczego – nie ma żadnego wyodrębnionego zakończenia, które podsumowywałoby całość wyłożonych poglądów. Jedyne ostatni fragment rozdziału zamykającego końcową część pracy (jest to rozdział omawiający pojęcia konieczności i celowości z punktu widzenia filozoficznego krytycyzmu)<sup>2</sup> autor poświęcił krótkiemu, syntetycznemu przedstawieniu zrębów światopoglądu, który nazwał „naukowym” i przeciwstawił dwóm innym typom światopoglądu – w domyśle: nienaukowym, a zatem obarczonym błędem poznawczym u samych podstaw – mianowicie religijnemu i metafizycznemu. Ta typologia światopoglądów jest, rzecz jasna, wyraźnym nawiązaniem do poglądów Augusta Comte’a, wyrażonych w *Système de la politique positive*<sup>3</sup>.

Z przedmowy do pierwszego tomu<sup>4</sup> czytelnik dowiaduje się, że autor stawia sobie za cel wyodrębnienie w dziejach filozofii pewnego nurtu, który Riehl identyfikuje jako krytycyzm filozoficzny, oraz określenie istotnych cech owego typu dyskursu na podstawie analizy dzieł, w których występuje. Za najważniejszego przedstawiciela ducha krytycyzmu w filozofii należy uznać – jak twierdzi Riehl – Immanuela Kanta, jednakże pewne właściwości charakterystyczne dla myśli krytycznej można odnaleźć także wcześniej: na przykład w starożytności u eleatów, Demokryta i stoików, a w myśli nowożytnej – u Kartezjusza, Locke’a i Hume’a.

<sup>1</sup> Zob.: A. Riehl: *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 2. Bd., 2. Teil: *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*. Leipzig 1887, Vorwort, s. III.

<sup>2</sup> Zob. ibidem: *Zweiter Abschnitt. Metaphysische Probleme. Fünftes Capitel. Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit*, s. 357–358.

<sup>3</sup> Por.: A. Comte: *Système de la politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion d’Humanité*. T. 3. Paris 1853, s. 28–40. Zob. także: Idem: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*. Skrótu dokonał J.É. Rigolage. Przeł. W. Wojciechowska. Warszawa 1961, Wykład 13: *Ewolucja społeczeństw ludzkich*, s. 258–270.

<sup>4</sup> Zob.: A. Riehl: *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 1. Bd.: *Geschichte und Methode des philosophischen Criticismus*. Leipzig 1876. Vorrede, s. III–VI.

Tym, co odróżnia krytycyzm od sceptycyzmu (pomimo powierzchownych podobieństw, zwłaszcza w zakresie metody), jest zawarta w jego idei dwu-etapowa struktura celów. Po etapie przygotowawczym – odrzuceniu nie dających się zaakceptować zasad i twierdzeń filozofii transcendentnej – następuje etap drugi: ugruntowanie pozytywnej wiedzy. Krytycyzm – pisze Riehl (a wprawny historyk filozofii wychwyci tu bez trudu echa współczesnej autorowi ideologii pozytywistycznej) – budzi ludzkiego ducha z metafizycznej drzemki i wprowadza filozofię na drogę naukowego postępu. Ów postępowy charakter krytycyzmu każe poszukiwać coraz nowych form jego aktualizacji; dlatego uparte trwanie na pozycjach ortodoksyjnego kantyzmu oznaczałoby odejście od zasadniczego ducha filozofii krytycznej. Podstawowym celem pracy jest przeto krytyczna recepcja oraz postępowa (to znaczy uwzględniająca współczesny klimat filozoficzny oraz najnowsze odkrycia naukowe) kontynuacja filozoficznego krytycyzmu. Przedmiotem badań są dzieje i metoda filozofii krytycznej; można mówić także o dziejach metody.

Najpełniejsze i najwartościowsze sformułowanie postulatów metody krytycznej odnajduje Riehl u Kanta, który w *Krytyce czystego rozumu* „uczy rozwiązywać problemy teorii poznania bez żadnych psychologicznych założeń, a zamiast krytykować doświadczenie zewnętrzne w oparciu o wewnętrzne pozwala na badanie obiektywnej ważności i prawomocności obu jego rodzajów”<sup>5</sup>. Zakończenie tomu przynosi syntetyczny opis postulatów metody krytycznej oraz ukazuje, jak przy jej użyciu powstaje filozofia świadomości, oparta na autonomicznych zasadach niezależnych od psychologii i fizjologii. Tom pierwszy kończy się zapowiedzią, że za pomocą owej metody udało się autorowi osiągnąć ważne rezultaty poznawcze, które będą zaprezentowane w dalszych częściach dzieła.

Tom drugi *Filozoficznego krytycyzmu* podzielony jest na trzy wyodrębnione grupy zagadnień. Pierwsza, obejmująca całą pierwszą część tomu drugiego (wstęp i 6 rozdziałów, liczących łącznie 292 strony), przynosi omówienie zagadnień teorii poznania. Kolejny fragment (pierwszy dział drugiej części drugiego tomu) dotyczy problematyki ogólnometodologicznej, a w ostatnich 5 rozdziałach autor omawia wybrane problemy metafizyczne. Choć w całym tekście Riehla widać wyraźne wpływy nauki Kanta, podział ten nie pokrywa się ani z podziałem władz poznawczych na zmysły, intelekt i rozum, ani z podziałem Kantowskiej filozofii krytycznej na części dotyczące czystego rozumu, praktycznego rozumu oraz władzy sądzenia, ani wreszcie z dokonaną przez Kanta klasyfikacją dyscyplin filozoficznych. Nietrudno się jednak dopatrzeć w tej strukturze pośredniego wpływu Kantowskiej myśli.

Charakterystyczny jest przede wszystkim fakt, że na pierwszy plan wysuwa się zdecydowanie problematyka teoriopoznawcza. Świadczy to jedno-

---

<sup>5</sup> Ibidem, s. V.

znacznie o tym, że za podstawowe zagadnienie filozofii Riehl uważa krytykę poznania<sup>6</sup>. Drugi co do ważności obszar zagadnień wiąże się z pytaniem o kryteria prawomocności wiedzy naukowej, a w szczególności – o rolę filozofii w ustalaniu tych kryteriów. W stawianiu i rozwiązywaniu problemów z tej grupy tematycznej wyczuwa się wyraźne pokrewieństwo z Kantowskim modelem poznania naukowego<sup>7</sup>. Dopiero na trzecim miejscu pojawiają się pytania metafizyczne, o których odpowiedzialne rozważenie można się (zdaniem Riehla) pokusić wtedy, gdy wiemy już, jakie są źródła i granice naszego poznania, zwłaszcza poznania faktów i przedmiotów należących do świata zewnętrznego, oraz jakie są kryteria oceny wartości poznawczej uzyskiwanych rezultatów. Sposób potraktowania zagadnień metafizycznych jest podporządkowany tej wizji naukowej metafizyki, która wyłania się z *Prolegomenów...* Immanuela Kanta<sup>8</sup>. Świadczy o tym zarówno kolejność rozpatrywanych idei – psychologicznych, kosmologicznych i teologicznych – jak i podjęta przez Riehla, z pewnością nie bez inspiracji tekstem *Prolegomenów...*, próba „rozwiązania pytania ogólnego: w jaki sposób jest możliwa metafizyka jako nauka”<sup>9</sup>.

W jednym wszakże ważnym punkcie autor *Der philosophische Criticismus...* świadomie i ostentacyjnie wręcz zrywa z doktryną Kanta: odrzucając zdecydowanie ideę transcendentnego idealizmu<sup>10</sup>. W jej miejsce – i to jest najbardziej oryginalną cechą omawianego dzieła – proponuje doktrynę krytycznego realizmu.

Riehl nie zamierza rezygnować z przekonania, że źródłem naszych spostrzeżeń rzeczy są realnie istniejące przedmioty, usytuowane transcendentnie w stosunku do świadomości. Odrzucając idealizm, polemizuje równocześnie z naiwnym, zdroworozsądkowym realizmem, który nie widzi różnicy pomiędzy zjawiskiem, czyli przedmiotem doświadczenia, a jego transcendent-

---

<sup>6</sup> O czym zresztą pisze także wprost: „Zamiast zajmować się badaniem przyrody, co należy do zadań nauk eksperymentalnych, filozofia [krytyczna] bada warunki możliwości poznania [...]. Jej negatywne zadanie polega na krytyce koncepcji metafizycznych. [...] Jej pozytywne zadanie to objaśnianie wiedzy. Filozofia jest nauką [o poznaniu] i krytyką poznania”. A. Riehl: *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 2. Bd., 2. Teil..., *Erstes Capitel*, s. 15.

<sup>7</sup> Por.: Z. Kuderowicz: *Model poznania naukowego*. W: Idem: *Kant*. Warszawa 2000, s. 31–38.

<sup>8</sup> Por.: J. Rolewski: *Nowa metafizyka Kanta*. W: Idem: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991, s. 243–278.

<sup>9</sup> I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Warszawa 1960, s. 176.

<sup>10</sup> „W rzeczywistości Riehl bardziej oddalił się od stanowiska Kanta, niż sam był skłonny to przyznać” – tak komentuje odejście Riehla od idealizmu transcendentnego Heinrich Maier: Alois Riehl. *Gedächtnisrede, gehalten am 24. Januar 1925*. „Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft” 1926, 31. Bd., s. 568.

nym korelatem. Głoszony przez siebie realizm metafizyczny Riehl określa jako „krytyczny”. Władysław Tatarkiewicz w swej *Historii filozofii* nazwał go natomiast „realizmem połowicznym”<sup>11</sup>, opierając się na fakcie, iż jego punktem wyjścia jest „jednolity proces o dwu obliczach, podmiotowym i przedmiotowym”, i wyciągając stąd wniosek, że Riehl „uznawał istnienie realnych rzeczy poza jaźnią, ale nie poza świadomością”<sup>12</sup>.

Stanowisko Riehla jest istotnie dość osobliwe ze względu na to, że próbuje on w swej doktrynie pogodzić dwa sprzeczne dążenia<sup>13</sup>. Z jednej strony chce być kontynuatorem filozofii krytycznej Kanta, z drugiej strony wyraźnie ulega fascynacji pozytywizmem (wiele jego przemyśleń nawiązuje do koncepcji Augusta Comte’a, a określenie zadań, jakie Riehl wyznaczył filozofii, zmierza do podkreślenia jej pomocniczej roli w stosunku do nauk pozytywnych, o których pierwszoplanowym znaczeniu na obecnym etapie rozwoju cywilizacji był zdecydowanie przekonany). Czy to jednak wystarczy, by obronić tezę, że realizm Riehla był jedynie „połowiczny”? Aby rozstrzygnąć tę kwestię, warto sięgnąć wprost do tekstu *Philosophische Kritikismus...* i metodą krytyki immanentnej ustalić, jakie było stanowisko Aloisa Riehla w odniesieniu do podstawowej tezy realizmu ontologicznego – tezy głoszącej, że mamy realne podstawy sądzić, iż naszym wyobrażeniom przedmiotów zewnętrznych odpowiada obiektywna rzeczywistość.

---

<sup>11</sup> Zob.: W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3. Warszawa 1970, s. 103. Opinia Tatarkiewicza stoi jednak w wyraźnej opozycji wobec stwierdzenia H. Maiera (przywołanego zresztą w bibliografii 3. tomu *Historii filozofii* – por. ibidem, s. 393), który w podsumowaniu swego wyводу na temat stanowiska ontologicznego Riehla deklaruje jednoznacznie: „[...] Riehl jest więc zdecydowanym realistą. Przedmiot transcendentny jest dlań czymś w sobie realnym”. („Riehl ist also entschlossener Realist. Das Transzendente ist ihm ein Reales an sich”). H. Maier: *Alois Riehl...*, s. 571. W podobnym duchu jak Maier wypowiadał się również Paul Hofmann, pisząc m.in.: „Całe dzieło Riehla obraca się wokół realistycznego fundamentu jego stanowiska: wokół idei, w myśl której jest rzeczą nieuniknioną, by poznanie naukowe odnosiło się do przedmiotów realnych, niezależnych od poznającego podmiotu”. („Riehl ganzes Werk kreist um den realistischen Grundgedanken seines Standpunktes: um den Gedanken, dass es unerlässlich sei, die wissenschaftliche Erkenntnis auf ein Reales, vom erkennenden Subjekt Unabhängiges zu beziehen”). P. Hofmann: *Riehls Kritikismus und die Probleme der Gegenwart*. „Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft” 1926, 31. Bd., s. 333.

<sup>12</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3..., s. 103.

<sup>13</sup> Obszernej pisze o tym H. Maier: *Alois Riehl...*, s. 567–568.

## Poznanie i jego uwarunkowania

W niniejszej pracy interesuje nas, jak w koncepcjach omawianych myślicieli prezentuje się status przedmiotu poznania. Chcąc zapytać o przedmiot poznania, wypada więc rozpocząć od ustalenia, co autor *Philosophische Kritik* rozumie pod pojęciem „poznanie”. W drugim tomie *Der philosophische Criticismus* sprawa ta przedstawia się następująco: w odróżnieniu od wrażeń zmysłowych, które dane są bezpośrednio świadomości, oraz spostrzeżeń, dokonujących się dzięki aktywności psychicznej podmiotu, ale nie zawierających jeszcze momentu refleksji, p o z n a n i e rozumie Riehl jako wszelką wiedzę pośrednią, wnoszoną przez świadome akty myślenia wraz z towarzyszącą im refleksją<sup>14</sup>. Poznanie to proces, w którym albo dochodzimy do nowej wiedzy, wychodząc od pewnej wiedzy już posiadanej, albo poddajemy nabytą wiedzę procesowi przeformułowania – na przykład tak, by nabrała znamion wiedzy naukowej, bądź też przekształciła się ze zbioru hipotez w system uzasadnionych i uporządkowanych twierdzeń.

Poznanie jest więc tu rozumiane jako relacja pomiędzy pewnym zasobem wiedzy (już posiadanej) a pewnym innym zasobem wiedzy (nowo zdobytej). Powoduje to relatywizację poznania ze względu na zakorzenione już wcześniej w świadomości treści apercepcji. Ową wyjściową treść wiedzy, bez której nie byłoby możliwe poznanie, Riehl nazywa „przedstawieniem apercepującym” (*die appercipierende Vorstellung*)<sup>15</sup>.

Oznacza to zarazem, że percepcja (spostreżenie) nie jest jeszcze dla Riehla poznaniem. W rezultacie spostrzeżenia w świadomości podmiotu poznającego powstaje przedstawienie (*Vorstellung*) przedmiotu, a dopiero nadbudowane na przedstawieniach akty myślenia oraz refleksje owocują poznaniem (refleksje to „myślenie drugiego rzędu”, czyli myślenie o rzeczach pomyślanych, w odróżnieniu od myślenia o przedmiotach przedstawionych, które pojawiają się w świadomości pod wpływem spostrzeżeń). Wynikałoby z tego, iż według Riehla formą przejawiania się poznania są sądy, a nie spostrzeżenia (percepcje) ani wyobrażenia (przedstawienia) przedmiotów. Wypadnie o tym pamiętać, gdy będziemy analizowali znamionną tezę (podchwyconą i skrytykowaną przez Rickerta w *Gegenstand der Erkenntnis*), że

<sup>14</sup> „Im Unterschiede von den Empfindungen, den Elementen unseres unmittelbaren Wissens, und der Wahrnehmung, die wie die Empfindung selbst durch zwar psychische, aber unreflective Tätigkeit erzeugt wird, nennen wir Erkenntnis alles mittelbare, durch bewusste Denkkakte hervorgebrachte, von Reflexion begleitete Wissen”. A. Riehl: *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 2. Bd., 1. Teil: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*. Leipzig 1879, *Einleitung*, s. 1.

<sup>15</sup> Ibidem.

zadaniem poznania ma być reprezentacja obiektywnego porządku rzeczy w świadomości<sup>16</sup>.

Rezultatem takiego ujęcia poznania jest jego zrelatywizowanie do indywidualnego zasobu apercepcji. W tym ustaleniu widać wyraźnie bezpośredni wpływ Herbartowskiej koncepcji mas apercepcyjnych na sposób, w jaki Riehl ujmuje problem genezy i struktury poznania<sup>17</sup>.

Drugi aspekt relatywizacji rezultatów poznania łączy się z obecnością w strukturze poznawczej podmiotu form apriorycznych, nazwanych tu *formale Erkenntnissbegriffe*<sup>18</sup>. Jako przykłady owych pojęć formalnych Riehl wymienia tu niektóre odpowiedniki Kantowskich kategorii czystego intelektu: tożsamość i różnicę, całość i część, wielkość, przyczynowość, wzajemne oddziaływanie, cel.

Na ostateczny kształt poznania składa się zatem synteza jakościowego uposażenia, niesionego przez treść przedstawień, i wiążących je apriorycznych pojęć. Owe formy apercepcji nie są indywidualnie zrelatywizowane, lecz powszechnie ważne; mimo to jednak pojęcie poznania okazuje się względne także dlatego, że w wyniku zastosowania apriorycznych form poznania podmiot dokonuje subiektywnej (choć zarazem powszechnie ważnej, to jednak zakorzenionej poza doświadczeniem, a więc zewnętrznej w stosunku do treści naczynych spostrzeżeń) interpretacji poznania.

W tym miejscu Riehl zwraca uwagę na jeden z paradoksów poznania: sama wiedza o apriorycznych formach poznania nie ma charakteru *a priori*, ponieważ o istnieniu *formale Erkenntnissbegriffe* i ich właściwościach dowiadujemy się, wyabstrahowując je z przebiegu poznania, a więc *a posteriori*. Formy te są jednak *a priori* ze względu na ich genezę i funkcje w procesie poznania, a nie ze względu na sposób pojawienia się w świadomości charakteryzujących je pojęć.

Trzeci aspekt relatywizacji poznania wiąże się z problemem relatywizmu historycznego. Pojęcie poznania w ciągu wieków ulegało znacznym przeobrażeniom. Wymownego przykładu dostarcza choćby porównanie stanowisk Platona i Izaaka Newtona w kwestii wartości poznawczej dwóch źródeł wiedzy – zmysłów i rozumu. Szczegółowe badania historycznofilozoficzne ukazują w całej pełni rozmiar i znaczenie zachodzących zmian w rozumieniu istoty i funkcji poznania. Dlaczego więc mielibyśmy sądzić, że akurat w naszej epoce osiągnęliśmy dostatecznie głęboką i wiarygodną wiedzę, by ustrzec się obaw, że nadchodząca przyszłość niesie w sobie jeszcze wiele równie radykalnych zmian jak te, które już się dokonały od czasów Platona? Co nas upewnia

<sup>16</sup> Zob. ibidem, s. 128; por. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*. Freiburg i. Br. 1892 (1. Aufl.), s. 41.

<sup>17</sup> O tym, jak ważną rolę w rozwoju filozoficznym Riehla odegrały poglądy Herbarta, pisze H. Maier: *Alois Riehl...*, s. 565.

<sup>18</sup> Zob.: A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus...*, 2. Bd., 1. Teil, s. 2.



o tym, że aktualnie osiągnięta faza poznania jest już ostatnią i definitywną i że po epoce nauk pozytywnych nie nastąpi kolejna, która gruntownie przeobrazi nasze pojęcie poznania?

Riehl wybiera optymistyczny wariant odpowiedzi na to pytanie, powołując się na szalenie wówczas modną i atrakcyjną koncepcję postępu wiedzy, głoszoną przez Auguste'a Comte'a. Odpiera zgłoszone tu wątpliwości, powołując się na to, iż historyczne przemiany poznania mają charakter postępowy. Każda epoka w rozwoju wiedzy potrzebuje sobie właściwych pojęć podstawowych (*Grundbegriffe*), które następna faza rozwoju odrzuca jako niewystarczające. Lecz kolejna epoka jest nie tylko przekreśleniem, ale także zrozumieniem i skorygowaniem epoki poprzedniej. W dziejach poznania można – jak głosi Comte – wyróżnić trzy wielkie epoki: religijną, metafizyczną i współczesną – pozytywną. W fazie pozytywnej rozumiemy powody rozwoju i upadku obu faz poprzednich. Wiemy, dlaczego ukształtowane w tamtych epokach pojęcia, metody i oparte na nich systemy uchodziły za wystarczające, i wiemy także, dlaczego nie są one satysfakcjonujące dla naszych potrzeb poznawczych, gdy trzeba oprzeć się na doświadczeniu i jego krytycznej analizie. Rozwój poznania jest więc zarazem jego doskonaleniem, a znajomość historycznych mechanizmów przekształceń poznania umożliwia nam nie tylko dogłębne zrozumienie poprzednich stadiów, lecz również trafne przewidywanie przyszłego rozwoju. To właśnie pozwala nam mieć nadzieję, że faza pozytywna – w odróżnieniu od faz wcześniejszych – nie będzie już musiała ustąpić miejsca innej.

Riehl sądzi natomiast, że w ramach rozwoju, jaki następuje w tej epoce, zostanie przewyżczona pewna jednostronność, która dotychczas uniemożliwia jednolite wyjaśnianie procesów psychicznych i fizycznych, mających z pewnością jedno wspólne, choć jeszcze dostatecznie gruntownie nie rozpoznane podłoże. Dodatkowym atutem fazy pozytywnej jest to, że dziś potrafimy nie tylko wyjaśniać sens minionych zdarzeń i prognozować dalszy rozwój, lecz także możemy na niego wpływać. Epistemologia wychodzi wprawdzie od aktualnego stanu poznania, ale jednocześnie powołana jest do konstruowania idealnego pojęcia wiedzy, pełniącego funkcję normatywną – ideału, do którego powinno się stopniowo zbliżać faktyczne poznanie.

## Rola założeń metafizycznych w określeniu zadań teorii poznania

Ostateczny sens poznania zależy także od poczynionych wcześniej założeń metafizycznych dotyczących istnienia rzeczy – aktualnych i potencjalnych przedmiotów poznania. Filozoficzne założenia o istnieniu są natury metafizycznej, jeśli przekraczają obszar doświadczenia. W granicach tego obszaru mamy bowiem do czynienia z istnieniem jako treścią doświadczenia (*Erfahrungswirklichkeit*)<sup>19</sup>, któremu nie sposób sensownie zaprzeczyć: skoro jakaś rzeczywistość oddziałuje na nasze zmysły, to daje tym samym bezpośredni dowód swego istnienia. W założeniach metafizycznych postulujemy jednak istnienie pewnej rzeczywistości pozaempirycznej, a czynimy to w celu wyjaśnienia szczególnego charakteru doświadczenia. Założenia owe mogą przybierać rozmaitą postać. Jakkolwiek naturalna wydaje nam się zdroworozsądkowa wiara w istnienie rzeczy niezależnych od naszych spostrzeżeń, to przecież – jak dowiódł tego niejeden system filozofii idealistycznej – przeciwnie przypuszczenie nie prowadzi do sprzeczności, a w każdym razie nie natychmiast.

Aby krytyczna refleksja nad poznaniem nabrała właściwego sensu i zapewniła osiągnięcie oczekiwanych rezultatów, polegających na ugruntowaniu wyników wszelkiej pozytywnej wiedzy, jej ontologiczne założenia powinny przyjąć określoną postać. Zarówno dla idealizmu epistemologicznego, który utożsamia przedmiot poznania z czystym przedstawieniem, jak i dla naiwnego realizmu, który (jak gdyby nie spostrzegając różnicy między fantazją a rzeczywistością) pojmuje treść naszych wyobrażeń jako wprost tożsamą z ich przedmiotem, problem poznania traci swój specyficznie epistemologiczny sens. Redukuje się bowiem do badania czysto logicznych warunków i reguł formalnej korespondencji między treściami świadomości. Dopiero poważne potraktowanie przypuszczenia, że przebieg poznania umożliwia nam uzyskanie adekwatnej wiedzy o przedmiotach świata zewnętrznego, które są czymś całkowicie różnym od zjawisk naszej świadomości, pozwala na zrozumienie szczególnej roli teorii poznania.

W tym miejscu<sup>20</sup> Riehl czyni nader osobliwą, a zarazem brzemionną w skutki uwagę metodologiczną. Stwierdza mianowicie, iż krytyczne badanie pojęcia poznania wydaje się popadać w błędne koło. Z jednej strony nie można owego pojęcia należycie rozpatrywać bez (metafizycznego) założenia

<sup>19</sup> Ibidem, s. 2–3.

<sup>20</sup> Por. ibidem, s. 3.

realności rzeczy, do których poznanie się odnosi. Z drugiej strony wszakże właśnie potrzeba uzasadnienia trafności tego założenia wyznacza podstawową funkcję poznania. Komentarz do tego spostrzeżenia jest następujący: sytuacja ta nie jest wyłączną domeną teorii poznania. Podobną kołową strukturą cechuje się wszelkie wyjaśnianie naukowe. Badania prowadzone w obrębie poszczególnych dyscyplin naukowych przyjmują bowiem za swą podstawę pewne hipotezy – dotyczące na przykład falowej natury zjawisk elektromagnetycznych w teorii Maxwella – i dopiero po przeprowadzeniu szczegółowych badań rozstrzyga się, czy przyjęte na wstępie hipotezy można uznać za ważne i prawomocne, czy należy je odrzucić.

Oznacza to w szczególności, że Riehl akceptuje taką strukturę teorii poznania – jako pierwotnej refleksji, warunkującej wszelką możliwą wiedzę (czy to filozoficzną, czy naukową) – w której istotną i niezbędną rolę odgrywają wyjściowe postulaty metafizyczne o statusie hipotez. Zgodnie ze swym stanowiskiem, punktem wyjścia analiz czyni on hipotezę realistyczną, której treść bliżej omówimy w dalszym ciągu niniejszej prezentacji. Owa teza realizmu ontologicznego zostanie wszakże wprowadzona jako postulat. W punkcie wyjścia jest on zatem formalnie równoprawny z hipotezą idealistyczną. Równie dobrze można by rozwinąć krytyczną epistemologię opartą na założeniu idealizmu metafizycznego. Przewaga hipotezy realistycznej ma więc zrazu podłoże czysto perswazyjne. O przyjęciu tego, a nie innego punktu wyjścia przez autora omawianej koncepcji decydują czynniki w gruncie rzeczy subiektywne: siła indywidualnego przekonania, że – jak pisał Kant – „es gibt Gegenstände ausser unserem Kopfe”. Prawdziwość owej hipotezy ma zostać wykazana nie na drodze niezależnego dowodu, opierającego się na bezspornie prawdziwych przesłankach, lecz na skonstruowaniu wewnętrznie spójnego systemu wyjaśniania procesu poznania oraz uporządkowanego zbioru jego rezultatów; systemu, którego jednym z zadań jest reprezentacja obiektywnego porządku rzeczy, a drugim – równoległym, lecz dokonującym się na płaszczyźnie metateorii – udowodnienie, że realistyczny model rzeczywistości to dobrze skonstruowany, logicznie niesprzeczny i dający się optymalnie uzgodnić z wynikami doświadczeń sposób objaśniania całości faktów, danych nam w spostrzeżeniu oraz w refleksji.

## Formalny i materialny aspekt poznania Czyste apriori oraz transcendentne minimum

Po omówieniu tych najważniejszych problemów, współokreślających status poznania, nasuwa się pytanie: czy nasze poznanie ma w ogóle jakiś realny sens? Widzieliśmy bowiem, jak wiele jest czynników relatywizujących, które mogą wpływać zakłócająco na przebieg poznania i czynią zasadnym kwestionowanie wiarygodności jego rezultatów. Riehl podkreśla, że nasze poznanie jest uzależnione, po pierwsze, od *apperzipierende Vorstellungen*, a więc w pewnym stopniu zindywidualizowane; następnie, od *formale Erkenntnisbegriffe*, które na surową materię doświadczenia nanoszą aprioryczną siatkę pojęciową; po trzecie, od historycznych uwarunkowań interpretacji podstawowych pojęć i reguł; i wreszcie, od przyjętych w punkcie wyjścia założeń metafizycznych. Czy jest jakaś szansa, by mimo tych uzależnień w poznaniu zawierała się jednak jakaś obiektywna, pozytywna treść?

Określenie reguł i warunków czystego obiektywnego poznania realnego świata wyłania się z tych pytań jako kolejne, podstawowo ważne zadanie „epistemologii fundamentalnej”, jak można by ją nazwać. Podobnie jak Kant w odniesieniu do sądów syntetycznych *a priori*, tak też Riehl nie ma wątpliwości, że takie poznanie istnieje. Nasuwa się natomiast pytanie, jak jest możliwe?

Odpowiadając na tę kwestię, Riehl dokonuje swoistej syntezy dwóch metafizycznych filarów tworzonej przezeń teorii poznania. Chodzi o aspekty: formalny i materialny.

Pierwszy z nich – swoisty dla epistemologii ujętej w specyficznie Kantowskiej perspektywie – odwołuje się do rozumienia zadań metafizyki jako badania systemu reguł poznania. Jako nieodrodne dziecko swej epoki, Riehl ma bowiem do dyspozycji dwie, współcześnie przyjmowane i walczące z sobą o wpływy, koncepcje pojmowania zadań metafizyki: postheglowską i neokantowską. Pierwsza z nich (wedle tego, jak pojmuje ją Alois Riehl<sup>21</sup>) ujmuje metafizykę jako „naukę o przedmiotach ponadzmysłowych”, mającą na celu opisywanie wewnętrznej natury rzeczy i rozstrzyganie kwestii istnienia przedmiotów transcendentnych niezależnie od doświadczenia. Ta droga poznania nieuchronnie prowadzi do aporii, gdyż rozstrzygnięcia dokonywane za pomocą czystej spekulacji nie mogą zostać ugruntowane ani uzasadnione niczym, co wykraczałoby poza subiektywne treści świadomości, a zatem co

---

<sup>21</sup> Por. ibidem, s. 4–5.

mogłoby zostać uznane za transcendentny próbiez adekwatności poznania. Druga koncepcja, nawiązująca do projektu metafizyki nakreślonego na kartach *Prolegomenów*... Kanta, definiuje jej cel jako badanie systemu apriorycznych reguł poznania. Riehl opowiada się za tą ostatnią koncepcją ze względu na rolę, jaką w procesie poznania przypisuje świadomości. W każdym poznaniu stanowi ona czynnik pozaempiryczny; sama nie może stać się przedmiotem doświadczenia, natomiast warunkuje powstawanie zjawisk oraz ich intelektualną interpretację.

Badanie reguł poznania ma charakter metafizyczny, a nie empiryczno-naukowy, ponieważ nie da się ich wyprowadzić z danych doświadczenia, poddanych operacjom indukcji i abstrakcji. Źródłem systemowych zasad poznania jest bowiem działanie czystej świadomości; ona zaś nie jest przedmiotem empirycznym, lecz warunkiem i miejscem uobecniania się tego, co empiryczne. W rezultacie systematycznie przeprowadzonych badań, których przedmiot stanowi struktura i funkcje świadomości, uzyskuje się wiedzę o koniecznych i powszechnych apriorycznych formach poznania.

Pozostaje zatem do rozpatrzenia drugi, materialny aspekt poznania. W tym miejscu rodzi się pytanie, czy podobnie jak z jednej strony formalnym aspektem naszej *episteme* rządzą określone, powszechnie ważne reguły, tak też z drugiej strony istnieją obiektywne i inteligibilne prawa, działające w obrębie świata transcendentnych przedmiotów, odpowiedzialne za regularność zewnętrznych przejawów wywołujących w naszej świadomości określone wrażenia i spostrzeżenia.

Podstawowa trudność rozstrzygnięcia tej kwestii leży w asymetrii warunków dostępności poznawczej obu sfer. Działanie świadomości, w którym przejawiają się aprioryczne pojęcia i reguły, da się obserwować bezpośrednio. Działanie praw fizyki, którym miałby podlegać świat zewnętrzny, może podlegać jedynie wtórnej i pośredniej rekonstrukcji na podstawie analizy treści zjawisk. Dlatego niezmiernie ważnym i koniecznym zabiegiem metodologicznym jest – zdaniem Riehla – odpowiedni dobór hipotez określających naturę przedmiotów świata zewnętrznego. Należy tu zachować należytą rezerwę i ostrożność, by uniknąć nieodpowiedzialnych spekulacji, jakie Riehl (w ślad za powszechnie wówczas przyjmowanym przekonaniem) przypisuje systemom filozoficznym reprezentującym minioną, metafizyczną fazę rozwoju. Nie można zatem z góry rozstrzygać kwestii dotyczących wewnętrznej (*intimen*)<sup>22</sup> natury przedmiotów fizycznych bądź realnej istoty oddziałujących na nas przyczyn. Tego typu uroszczenia zaprowadziłyby nas zbyt daleko. Z drugiej strony jednak nie da się całkowicie zrezygnować z przyjęcia pewnego minimalnego zbioru założeń określających byt niezależny od poznającej świadomości.

---

<sup>22</sup> Ibidem, s. 4.

Przyjrzyjmy się zatem kolejno owym dwóm metafizycznym filarom Riehlańskiej „epistemologii fundamentalnej”. Pierwszy opiera się na wypracowanym przez odpowiednie dystynkcje terminologiczne pojęciu czystego apriori, które określa naturę wszelkich aktów poznawczych dokonujących się w świadomości. Drugi – na ustanowieniu owego „transcendentnego minimum”, bez którego nie ukształtowałby się właściwy wgląd w istotę naszego poznania.

## Świadomość i czyste apriori

Świadomość i doświadczenie to w koncepcji Riehla dwie komplementarne i koekstensywne (*koextensiv*)<sup>23</sup> strony poznania. Świadomość nazywa Riehl nośnikiem doświadczenia – zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego – oraz „atrybutem” wszystkich przedmiotów empirycznych. Należy ją przede wszystkim odróżnić od psychiki. Tę ostatnią uważa autor omawianej książki za zespół złożonych funkcji psychicznych, uwarunkowanych anatomiczną i fizjologiczną strukturą ludzkiego organizmu. Świadomość natomiast to fakt prosty i elementarny; jej aktywność zależy wprawdzie od psychiki, a nawet od niektórych uwarunkowań fizjologicznych, lecz „nic nie przemawia za możliwością wyjaśnienia świadomości przez sprowadzenie jej do czego prostszego i pierwotniejszego od niej samej”<sup>24</sup>.

Powszechnie (i dość automatycznie) używana w języku ówczesnej teorii poznania konwencja terminologiczna, nakazująca mówić o doświadczeniu „zewnętrznym” (*alias* zmysłowym) i „wewnętrznym” (odnoszącym się do przeżyć podmiotu poznającego) to – zdaniem Riehla – nieudana metafora. Sugeruje bowiem fałszywie, iż mowa o dwóch odrębnych sferach poznania, oddzielonych od siebie fizyczną granicą. Tymczasem w rzeczywistości chodzi o dwie strony jednego doświadczenia, wyrastające ze wspólnego pnia poznania. W tym miejscu można by przywołać znaną, przytoczoną przez W. Tatarkiewicza formułę *sentio ergo sum et est*<sup>25</sup>. Wrażenie, będące początkiem

<sup>23</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>24</sup> „Das Bewusstsein ist die fundamentalste Tatsache, die wir überhaupt kennen, einfacher selbst als die Tatsache der Empfindung, die wir als Modifikation und Inhalt eines Bewusstseins ansehen müssen [...] nichts wird für die Möglichkeit bewiesen, das Bewusstsein aus einer Tatsache, die uns zugänglich und noch einfacher wäre als es selber ist, zu erklären”. Ibidem, s. 10.

<sup>25</sup> Zob.: W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3..., s. 103. Por.: A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus...*, 2. Bd., 2. Teil, s. 144–148 (Riehl przeprowadza tam krytykę jednostronności Descartes’owskiego ujęcia idei *cogito ergo sum*).

i podstawą poznania empirycznego, ma po swej jednej stronie komponenty uczuciowe, czy też przeżyciowe, które wskazują na podmiot poznający („ja empiryczne”), po drugiej zaś stronie – komponenty wyobrazeniowe, które wskazują na poznawany przedmiot.

Opozycja ta sytuuje się jednak w obrębie czystej świadomości. Świadomość – korelatywna i koekstensywna wobec doświadczenia, ujmowanego jako suma wszystkich empirycznych aspektów poznania – będąc miejscem uobecniania się tego, co empiryczne, sama jednak nie jest empiryczna. Nie może stać się rzeczywistym ani możliwym przedmiotem doświadczenia, ale nie sposób jej również utożsamiać z podmiotem; albowiem podmiot to subiektywny korelat przedmiotu poznania. Należy rozumieć to w ten sposób, iż każdy akt percepcji poszerzający naszą wiedzę zostaje nadbudowany na wrażeniu, zawierającym zawsze dwa współdane z sobą komponenty i wskazującym w dwóch kierunkach: na swój przedmiot i na swój podmiot.

Przedmiot uobecnia się w świadomości jako przedmiot przedstawienia (przedmiot empiryczny), podmiot zaś – jako sprawca aktu: ktoś, czyja wola (sterowana emocjami, czyli poruszeniami duszy) zwraca się ku przedmiotowi i nawiązuje z nim relację poznawczą (kieruje nań i spełnia akt percepcji). Zatem podmiot-sprawca aktu jest tak samo empiryczny jak przedmiot-zjawisko w świadomości; natomiast świadomość – obszar, w którym rozgrywa się percepcja – jest tak samo aprioryczna jak przedmiot transcendentny. Ani jedno, ani drugie nie może być dane w doświadczeniu (w postaci danych wrażeniowych), lecz zarazem i jedno, i drugie stanowi łącznie zespół koniecznych warunków możliwości doświadczenia. Świadomość i podmiot mają się więc do siebie tak, jak przedmiot transcendentny i zjawisko (przedmiot empiryczny).

Czystym apriori<sup>26</sup> nazywa Riehl układ zasad, na którym ugruntowana jest relacja między świadomością a doświadczeniem. Zasady przedstawiania przedmiotów w świadomości (konstruowania przedmiotów percepcji) odnoszą się do wszystkich rezultatów działań poznawczych – i to zarówno tych faktycznie spełnionych, jak i możliwych do efektywnego spełnienia – tak samo *a priori*, jak zasady mechaniki odnoszą się do praw ruchu, odczytywanych z przebiegu doświadczeń w obszarze fizyki eksperymentalnej. To, że zasady mechaniki teoretycznej mają status sądów syntetycznych *a priori*, udowodnił już Kant i nie ma potrzeby w tym miejscu do tego wracać. Riehl podkreśla natomiast, że zasady poznania w takim rozumieniu są również czysto aprioryczne. Poznajemy je analogicznie jak zasady mechaniki, to znaczy odgadujemy ich adekwatną postać na podstawie analizy przebiegu rzeczywistych procesów: zasady mechaniki – z procesów fizycznych, reguły poznania – z procesów zachodzących w świadomości. Jednak same te zasady nie są

<sup>26</sup> Zob.: A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus...*, 2. Bd., 1. Teil, s. 8–12.

poznawane empirycznie, lecz wiedza o nich zostaje wywiedziona z analizy treści doświadczenia.

## Realizm jako punkt wyjścia

Badanie samego procesu poznania, jego apriorycznej formy i empirycznej materii, odbywać się może w sposób gwarantujący oddzielenie czystej wartości świadomości (oraz powszechnych i koniecznych praw jej funkcjonowania) od sfery fenomenów (przedmiotów empirycznych). Natomiast gdy koncentrujemy się na badaniu przedmiotowych warunków konstytuowania się zjawisk, trzeba dokonać wyboru takiego sposobu interpretacji ich sensu przedmiotowego, który oprzeć się może jedynie na porównaniu siły argumentów, przytaczanych na jego obronę, z siłą kontrargumentów.

Linia demarkacyjna pomiędzy tym, co przyjmuję, a tym, co odrzucam, wyznaczona jest w punkcie wyjścia przez rozważanie przypominające swą formą Leibnizjańskie pytanie: „dlaczego istnieje raczej coś, niż nic?”. Sens owego warunkowego „raczej” relatywizuje się tu jednak do stanowiska podmiotu: dlaczego raczej jestem skłonny uważać, że coś istnieje, niż że nic nie ma? Owym „coś” jest w tym wypadku transcendentna realność, której istnienie wywiera określony wpływ na naszą świadomość.

Kant uważał, że przedmioty naszych spostrzeżeń są zarazem empirycznie realne i transcendentnie idealne, natomiast istnienie noumenów to tylko postulat czystego, spekulatywnego rozumu. W tym punkcie Riehl najdalej odbiega od poglądów swego wielkiego poprzednika z Królewca. Poszukuje bowiem bardziej wiarygodnego i bardziej bezpośredniego wsparcia dla racjonalnego przekonania o istnieniu transcendentnej realności.

Argumentacja Riehla na rzecz owego „raczej coś niż nic” przedstawia się następująco: twierdzenie, że istnieje coś różnego od treści świadomości i niezależnego od jej aktów, wydaje się współbrzmieć ze wszystkim, co możemy wywnioskować z natury i przebiegu naszego doświadczenia, podczas gdy przeciwstawne stanowisko idealizmu – niezależnie od jego konkretnej postaci – jest wprawdzie w ogólności do pomyślenia, ale wobec szczególnych faktów poznania na każdym kroku wikła się w niedorzeczności (*Ungeheimheiten*)<sup>27</sup>. Podstawowym błędem idealizmu jest nietrafne ujęcie relacji między doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym. Idealiści twierdzą, że

<sup>27</sup> Ibidem, s. 4.



doświadczenie wewnętrzne jest pierwotne i absolutne, natomiast doświadczenie zewnętrzne nadbudowuje się nad nim wtórnie i jest odeń genetycznie zależne. Tymczasem w rzeczywistości obydwie są skorelowanymi i skoordynowanymi rodzajami świadomości. Podobnie jak jedność świadomości jest nadrzędnym, apriorycznym postulatem poznania, tak też można *a priori* stwierdzić jedność doświadczenia, choć jest to doświadczenie o dwóch wzajemnie niezależnych kierunkach nastawienia. Owe kierunki są jednak wzajemnie skorelowane, ponieważ oba wywodzą się z jednego wspólnego pnia – *sentio*.

Doświadczenie jest źródłem zjawisk, a ich przedmiotowym korelatem, wskazywanym przez doświadczenie zewnętrzne, są realne rzeczy (*wirkliche Dinge*). Ostatecznie nie twierdzimy nic ponad to, że spostrzeżenie nie jest czystym wytworem naszej wyobraźni, tylko raczej wskazuje na pewną realność, której jest zjawiskiem bądź przejawem, oraz że rzeczy są czymś więcej niż nagimi wrażeniami lub też ich możliwościami<sup>28</sup>. Przecząc temu, że doświadczenie i jego korelaty w świadomości mają autonomiczną i absolutną egzystencję, twierdzimy tym samym, że doświadczenie wyznacza granicę, poza którą znajduje się realny byt transcendentny. Taki jest zakres naszego poszukiwanego transcendentnego minimum. Natomiast wszelkie bardziej szczegółowe przypuszczenia o naturze owego bytu – na przykład, czy jest cielesny, czy duchowy, czy (jak u Spinozy) zarazem rozciągły i inteligibilny – muszą na tym etapie pozostać nierozstrzygnięte.

Podstawą konieczności przyjęcia pewnego bytu poza świadomością jest zatem nic innego, jak tylko niemożność uznania absolutnego charakteru świadomości (jako świadomości czegoś, tzn. świadomości o niepustej treści) oraz jej zjawisk. Istnienie czegoś niesamodzielnego dowodzi zarazem istnienia czegoś autonomicznego<sup>29</sup>; a to, że świadomość ma charakter relatywny, staje się przedmiotem szczegółowej argumentacji w dalszych partiach pracy.

---

<sup>28</sup> „Übrigens behaupten wir nichts weiteres, als dass die Wahrnehmung kein pures Geschöpf unserer Einbildungskraft sei, dass sie vielmehr eine Realität bezeichne, deren Erscheinung oder Wirkung sie ist, dass die Dinge mehr seien, als bloße Empfindungen und Möglichkeiten von Empfindungen; wir behaupten, dass die Erfahrung auf Etwas hinweise oder an Etwas grenze, was selbst nicht Erfahrung ist, oder, was dasselbe ist, wir leugnen, dass sie und ihr Correlat: das Bewusstsein, eine unabhängige und absolute Existenz haben”. Ibidem, s. 3.

Pisząc, że rzeczy są czymś więcej niż nagimi wrażeniami lub też ich możliwościami, Riehl polemizuje ze stanowiskiem Johna Stuarta Milla, które przytacza w następującym brzmieniu: „Według Milla jedynie wrażenia posiadają absolutną realność, natomiast przedmioty są niczym innym jak [...] permanentnymi możliwościami doznawania wrażeń”. („Nach Mill sind die Empfindungen allein von absoluter Realität, die Gegenstände dagegen nichts als durch Association verknüpfte, permanente Möglichkeiten von Empfindungen”). W odsyłaczu Riehl powołuje się na dzieło J.S. Milla: *An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*. London 1872, s. 225.

<sup>29</sup> Zob.: A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus...*, 2. Bd., 1. Teil, s. 18–19.

Wywód kończy się podsumowującym stwierdzeniem, że przyjęta w punkcie wyjścia hipoteza realistyczna (o charakterze „transcendentnego minimum”) odznacza się rzeczywistą prostotą i spełnia wszelkie wymogi poprawnie postawionej i teoretycznie płodnej hipotezy. Musi jednak zostać jeszcze wystarczająco gruntownie potwierdzona na drodze doświadczenia. Jest więc na razie tymczasowo przyjęta i wolno uznawać ją za słuszną tak długo, jak długo nie zostanie udowodnione jej przeciwieństwo<sup>30</sup>. W dalszych rozdziałach części epistemologicznej dzieła Aloisa Riehla rozważane są zatem możliwe empiryczne konsekwencje owej hipotezy, a wskutek ich rozważenia pierwotne stanowisko ulega potwierdzeniu i wzmocnieniu.

## Realność świata zewnętrznego

„Znaczenie wszelkiego poznania opiera się na przekonaniu, że dzięki niemu możemy odkryć obiektywny porządek rzeczy”<sup>31</sup> – twierdzi Riehl. Nie można jednak z góry wykluczyć – zwłaszcza nie powinien tego czynić krytycznie myślący filozof – że to przekonanie mogłoby okazać się błędne. Wiemy przecież, że rozum, który – biorąc pod uwagę jego ewolucyjny rodowód – jest praktyczną władzą, przeznaczoną do skutecznego kierowania naszym działaniem, stale bywa narażony na popełnianie błędów. Być może jednym z nich jest także przekonanie o realności świata zewnętrznego oraz niezależności rzeczy i zdarzeń od spostrzegającej świadomości, a w miarę postępu wiedzy zrozumiemy przyczyny tego złudzenia i ostatecznie je przezwyciężymy? Należy zatem wnikliwie rozpatrzyć przypuszczenie, że być może w naszym doświadczeniu znajdują się punkty zaczepienia (*Anhangspunkte*) dla hipotezy idealistycznej, która podaje w wątpliwość autonomiczne istnienie rzeczy lub wręcz mu zaprzecza.

W życiu codziennym większość ludzi skłania się ku wierze w to, że rzeczy podobne do naszych spostrzeżeń istnieją także poza nimi. Bezkrytyczne myślenie w ogóle nie odróżnia spostrzeżeń od rzeczy i bierze za samą rzecz to, co jest zjawiskiem jakiejś zewnętrznej przyczyny i sposobem jej oddziaływania na zmysły i rozum. Ta wiara okazuje się wystarczająca do praktycznych celów życiowych; człowiek żywiący taką wiarę myli się jednak, przypie-

<sup>30</sup> Por. ibidem, s. 21.

<sup>31</sup> „Die Bedeutung alles Erkennens beruht auf der Überzeugung, dass wir durch dasselbe eine an sich vorhandene Ordnung der Dinge entdecken können”. Ibidem, 2. Bd., 2. Teil, s. 128.

sując transcendentnym rzeczom własności należące do treści naszych przedstawień. Czy oznacza to, że myli się także co do istnienia owych rzeczy? Niekoniecznie. Niemożność poznania własności rzeczy (czy m są) nie przekreśla możliwości wydania trafnego sądu o ich istnieniu (że są).

Pomiędzy stwierdzeniami: „rzeczy istnieją i są podobne do naszych przedstawień”, oraz: „rzeczy istnieją, nawet gdy nie są spostrzegane, a ich istnienie jest różne i niezależne od naszych przedstawień”<sup>32</sup>, nie zachodzi konieczny związek, dlatego zaprzeczenie pierwszemu nie pociąga za sobą fałszywości drugiego. Doprecyzujmy tę myśl: chodzi o to, że „przedmioty naszych spostrzeżeń” to dla Riehla przedmioty ukonstytuowane w naszej świadomości w wyniku syntezy dat wrażeńowych z treściami wyobraźni transcendentalnej, a zatem – przedmioty immanentne. Zdania predykatywne (typu: A jest P), przypisujące rzeczom określone własności, odnoszą się zawsze do owych immanentnych przedmiotów; natomiast zdania egzystencjalne (typu: A jest) mogą równie dobrze odnosić się do przedmiotów transcendentnych, a to dlatego, że pomiędzy pierwszym i drugim typem zdań nie zachodzi związek logiczny.

Podobnie jak naukowa teoria ruchów ciał niebieskich nie przekreśla realności ruchu, tylko odróżnia rzeczywiste ruchy słońca i planet od ruchów pozornych, jakie obserwujemy na nieboskłonie, tak też filozofia krytyczna nie znosi (*aufhebt*) istnienia rzeczy, chociaż uczy odróżniać zjawiska od rzeczy samych. Już Kant zauważył, że istnienie rzeczy cielesnych nie zostaje zniesione przez fakt, że wszystkie naoczne własności przedmiotu są elementami zjawiska<sup>33</sup>. Pojęcie istnienia nie wskazuje na coś, co należy do treści przedstawienia, tylko wyraża pewien stosunek rzeczy do podmiotu poznania – stosunek, w jakim pozostaje rzecz do naszej świadomości, którą pobudza wskutek oddziaływania na zmysły. To, co potrafi oddziaływać na nasze zmysły, dowodzi tym samym swego autonomicznego istnienia<sup>34</sup>. A skoro potrafi oddziaływać na zmysły, to może też wywierać działanie na inne rzeczy, i działanie owo jawi nam się jako zmienność, której podlega spostrzeganie każdej rzeczy.

<sup>32</sup> Por. ibidem, s. 130.

<sup>33</sup> „Übrigens bemerkte schon Kant, dass die Existenz der Körperwelt nicht aufgehoben wird, wenn man selbst findet, dass alle Eigenschaften, welche die Anschauung eines Körpers ausmachen, zur Erscheinung desselben gehören” – pisze Riehl (ibidem, s. 130), powołując się na *Prolegomena* Kanta. Jest to jednak pewna nadinterpretacja; por. odnośny fragment *Prolegomenów*, który brzmi: „[...] przedmioty poznajemy tylko tak, jak one dla nas (dla naszych zmysłów) mogą się przejawiać (*erscheinen*), nie poznając ich takimi, jakimi mogą być same w sobie”. Cytuję według: I. Kant: *Prolegomena...*, s. 46–47.

<sup>34</sup> „Die Existenz gehört nicht zum Inhalt der Vorstellung irgend eines Dinges, sie drückt das Verhältniss des Dinges zu unserem Bewusstsein aus, die Beziehung in der dasselbe mittelst der Erregung unserer Sinne zu unserem Bewusstsein steht. Was aber fähig ist auf unsere Sinne zu wirken, beweist eben dadurch seine von den Sinnen unabhängige Wirklichkeit”. A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus...*, 2. Bd., 2. Teil, s. 130.

Przytoczone argumenty służą poparciu hipotezy realistycznej. W dalszej części omawianego rozdziału Riehl dokonuje przeglądu argumentów i stanowisk idealistycznych i dochodzi do wniosku, iż ani w doświadczeniu zmysłowym, ani w sądach spostrzegawczych, ani w myśleniu systemowym nie znalazły się żadne punkty zaczepienia dla hipotezy idealistycznej. Realizm wychodzi więc zwycięsko z konfrontacji z idealizmem. Stanowisko realistyczne domaga się jednak dalszej jeszcze precyzacji.

W polemice z Berkeleym i Leibnizem podniesiony został problem trafności dowodu istnienia innych podmiotów, zdolnych do spostrzegania tej samej rzeczywistości. Riehl nie zgadza się ze swymi poprzednikami, że przedmiotem dowodu powinno być istnienie substancji duchowych, i koncentruje się na całościowym doświadczeniu sobie podobnej istoty jako bytu cielesno-duchowego.

Spostrzeżenie ludzkiego ciała należy do naszego powszedniego doświadczenia i – jak każde inne spostrzeżenie – stanowi świadectwo istnienia swego przedmiotu. Problem tkwi natomiast w tym, jak uwiarygodnić wniosek, że spostrzegany obiekt jest człowiekiem – istotą, która tak jak ja doznaje wrażeń, myśli, chce, porusza się zgodnie ze swą wolą i nosi w sobie wyobrażenie siebie samego i świata. Uważa się – powiada Riehl – iż przypisanie innemu życia psychicznego opiera się na wnioskowaniu przez analogię. Wątpliwym wydaje się wszakże, by była to jedyna podstawa mojej wiedzy o psychicznym życiu mych bliźnich. Z aprobatą cytuje Riehl Clifforda<sup>35</sup>, który w odniesieniu do faktów cudzego życia psychicznego używa określenia „ejektatywne”. Jest to trafne wyeksponowanie różnic między poznaniem czyjejś psychiki (realności *ejektatywnej*) a obiektywnym spostrzeżeniem z jednej strony i subiektywnym sądzeniem – z drugiej. To rozróżnienie także nie oddaje jeszcze pełnej treści doświadczenia drugiej osoby. Tym, co uporczywie pomijają dotychczasowe teorie dotyczące poznania drugiego człowieka, jest fakt autentycznego współprzeżywania cudzego życia psychicznego. Gdy poddaję badaniu własną świadomość, która jest mi dana bezpośrednio, znajduję w niej altruistyczne uczucia, skierowane ku istotom takim jak ja sam. Dzięki tym uczuciom powstaje fundamentalna wzajemna więź między podmiotami. Dzięki ich istnieniu przechodzimy od zewnętrznych przejawów uczuć, które spostrzegamy, natychmiast – „niemal bezpośrednio”<sup>36</sup>, jak pisze Riehl – do tych stanów wewnętrznych, których są przejawami. Trudno uwierzyć, by dziecko musiało się uczyć, co oznacza uśmiech matki, dopiero na podsta-

<sup>35</sup> Por. ibidem, s. 169. Brak, niestety, przypisu zawierającego bliższe dane o pracy Clifforda.

<sup>36</sup> „Wir erfassen das innerliche Leben unserer Mitmenschen beinahe unmittelbar, wenigstens ohne uns dabei erst einer Tragung unseres eigenen Innern bewusst zu werden. Echtes Mitleid zum Beispiel unterscheiden wir an dieser Unmittelbarkeit von affektiertem”. Ibidem.

wie osobistych doświadczeń w połączeniu z formalnym wnioskowaniem przez analogię.

Występowanie w nas uczuć altruistycznych i zdolności do wczuwania się w cudze stany psychiczne dowodzi istnienia innych ludzi, podobnych zewnętrznie i wewnętrznie do mnie. Skoro te uczucia rozwinęły się w życiu społecznym, oznacza to, że istnieje wielość ludzi połączonych we wspólnotę działań, przeżyć i spostrzeżeń. A fakt istnienia owych uczuć jest mi bezpośrednio dany – temu nie zaprzeczy nawet idealista. Od tego faktu przechodzę w bezpośrednim wnioskowaniu do stwierdzenia koegzystencji świadomych istot, równych sobie co do natury; nie jestem więc sam na świecie.

Znaczenie owego wniosku wykracza poza samą konstatację faktu istnienia pewnej niepustej klasy realnie istniejących obiektów. Owe obiekty są bowiem podmiotami mającymi życie psychiczne i świadomość, a zatem w szczególności zdolnymi do spostrzegania świata. Wspólnota naszych spostrzeżeń wskazuje na ideę obiektywnego świata i zarazem potwierdza jego realność. Spostrzegamy to samo – te same rzeczy lub różne fragmenty tej samej całości rzeczywistości. To, co pobudzając moje zmysły, staje się dla mnie obiektem, jest też przedmiotem dla innych. Dowodzi tego praktyczna i teoretyczna komunikacja między nami. Gdy wywołuję celowe zmiany, działając na przedmioty moich spostrzeżeń, zmieniają się odpowiednio spostrzeżenia innych ludzi, którzy są przy tym obecni. Praktyczne działanie wywierające określony wpływ na rzeczy przekonuje nas o tym, że różnica między bytem a jego przedstawieniem jest realna i że rzeczy mają własną naturę, którą trzeba się nauczyć rozpoznawać, jeśli chce się działać skutecznie.

Tożsamość przedmiotu oznacza coś więcej niż zgodność spostrzeżeń wielu lub nawet wszystkich podmiotów. Same nasze spostrzeżenia mogą się między sobą zasadniczo różnić, a mimo to rzecz pozostaje ta sama, o czym przekonuje nas koincydencja praktycznych zachowań wobec rzeczy – niezależnie od ewentualnych różnic w jej spostrzeganiu. Wyjaśnienie zgodności naszych spostrzeżeń rzeczy i – co jeszcze ważniejsze – zgodności praktycznych działań jest tylko jedno (jeśli pominąć teorię monad Leibniza; lecz są istotne powody, by nie brać jej pod uwagę<sup>37</sup>): u podstaw subiektywnych spostrzeżeń znajdują się rzeczywiste rzeczy (*wirkliche Dinge*), stanowiące materiał wrażeń i tworzywo działań. Zgodność tych ostatnich dowodzi, że istnieje świat zewnętrzny wspólny dla wszystkich istot zmysłowych, pod względem istnienia niezależny od egzystencji i doświadczeń każdej poszczegółnej poznającej istoty. Jedność owego świata ma swój fundament poza jakąkolwiek indywidualną świadomością: skoro istnieje wiele podmiotów, ich szanse wobec zewnętrznego świata są równe – ktoś pojedynczy nie mógłby być sprawcą świata

---

<sup>37</sup> Swój krytyczny stosunek do monadologii Leibniza uzasadnia Riehl na s. 171–172 cytowanego dzieła.

wspólnego dla wszystkich. Nie musimy zatem wierzyć wraz z Berkeleyowskim Filonousem, że słońce co wieczór zapada w nicość lub też iż tylko dlatego tego nie czyni, że znikając nam z oczu, pokazuje się mieszkańcom antypodów.

Przeprowadzony wywód, potwierdzający realność zewnętrznego świata, opiera się – podkreśla Riehl w podsumowaniu<sup>38</sup> – na dwóch nieodpartych faktach świadomości: na jej zależności od czegoś poza nią samą, co przejawia się we wrażeniach i w spostrzeżeniach, oraz od istnienia w jej obrębie altruistycznych uczuć. Oba są wyprowadzone z bezpośrednio danych treści własnej świadomości – czy można więc zarzucić im brak gruntowności bądź arbitralność?

Szczególnie ważny dla autora jest ów drugi argument, nazwany przez niego „społecznym [social] dowodem realności świata”. Pierwszy bowiem pozwala tylko ugruntować przekonanie o istnieniu czegoś w ogóle (poza naszą świadomością). Drugi podkreśla niezależną od podmiotu i treści jego doznań tożsamość transcendentnych przedmiotów. Nie miał więc racji Hume – ogłasza tryumfalnie profesor z Grazu – wskazując na sprzeczność pomiędzy naszymi praktycznymi sprawnościami, które zakładają istnienie rzeczy, a naszą teoretyczną wiedzą, która rzekomo nie potrafi udowodnić ich istnienia.

## Realizm krytyczny

Podobnie jak zadaniem filozofii transcendentalnej w krytyce poznania było precyzyjne rozróżnienie tego, co aprioryczne, i tego, co wrodzone w strukturze i formach naszego poznawania rzeczywistości, czyli – innymi słowy – odróżnienie czysto logicznego porządku zasad poznania od psychologicznych właściwości działania umysłu<sup>39</sup>, tak też w odniesieniu do przedmiotów poznania potrzebne jest precyzyjne rozróżnienie treści potocznych, zdroworozsądkowych sądów o naturze realnego bytu od końcowego rezultatu krytycznej analizy i selekcji materiału naszej refleksji. Realizm naiwny porównuje Riehl do systemu astronomicznego Ptolemeusza, który pozorne ruchy ciał niebieskich obserwowane z ruchomej Ziemi uznawał za ich realne właściwości; realizm krytyczny zaś – jak nietrudno się domyślić – znalazł swój analogon w kosmologii kopernikańskiej, która demaskując pozorny charak-

<sup>38</sup> Por. ibidem, s. 172–173.

<sup>39</sup> Por. ibidem, *Erster Abschnitt. Drittes Capitel. Anhang*, s. 75.

ter obserwowanych na niebie zjawisk, otworzyła nauce dostęp do obiektywnej prawdy.

Są przekonania, które zwolennicy krytycznego realizmu dzielą z wszystkimi ludźmi wyznającymi realizm praktyczny (a do nich należą w swym codziennym życiu także ci, którzy w teorii głoszą postulaty wyrafinowanego idealizmu). Do owych podstawowych i zasadniczo trafnych przekonań należą: to, że spostrzeżenie zakłada zarówno istnienie spostrzeganej rzeczy, jak i spostrzegającego podmiotu; to, że spostrzegamy nie jedynie nasze wyobrażenia, lecz za pośrednictwem spostrzeżeń obcujemy z rzeczami istniejącymi bez względu na to, czy są przez nas spostrzegane<sup>40</sup>. Realista praktyczny jest słusznie przekonany, że istnieje biegun północny i południowy, choć żadnego jeszcze nie zdobyto (w czasie, gdy Riehl pisał swą książkę, było to prawdą); że istnieje gorące wnętrze Ziemi, choć nikt go nigdy nie widział; że szczytek kopalnego gada dowodzi niegdyś istnienia żywej istoty, choć wówczas nie było jeszcze człowieka, który mógłby ją żywą spotkać. Myli się jednak, sądząc, iż świat zewnętrzny jest uposażony jakościowo tak, jak wskazują na to nasze spostrzeżenia. Nie można mu wszakże owych błędów brać za złe. Rozum jest bowiem – biorąc pod uwagę jego ewolucyjny rodowód – władzą praktyczną, trudno się więc dziwić jego skłonności do preferowania rozwiązań teoretycznie nietrafnych, lecz praktycznie zadowalających.

Dwa argumenty przemawiają na korzyść owego praktycznego rozumu. Po pierwsze – dysponuje on środkami pozwalającymi ulepszyć<sup>41</sup> naturalne ujęcie rzeczywistości. Po drugie – dużo bardziej nietrafne od naturalnego nastawienia niewyszkolonego (*ungeschulten*) myślenia jest sztuczne nastawienie myślenia wyszkolonego ideologicznie, które podaje w wątpliwość lub zgola neguje istnienie rzeczy (w tym sformułowaniu Riehla znajduje wyraz – choć

---

<sup>40</sup> „Der Realismus, die praktische Überzeugung aller Menschen, auch der idealistischen Theoretiker, ist im Rechte, wenn er behauptet, dass die Wahrnehmung die Existenz des wahrgenommenen Dinges ebenso voraussetzt, wie die des wahrnehmenden Subjectes; er ist im Rechte, wenn er glaubt, dass wir nicht Wahrnehmungen wahrnehmen, sondern durch dieselben Dinge, die auch abgesehen davon dass sie von uns wahrgenommen werden, existieren. [...] Der Realismus irrt aber, wenn er überdies annimmt, dass die Aussenwelt in der nämlichen Beschaffenheit, in der sie wahrgenommen wird, auch ausser der Wahrnehmung und vor derselben existiere oder dass Dinge und Wahrnehmungen ähnlich sein müssten”. Ibidem, *Zweiter Abschnitt. Erstes Capitel*, s. 173–174.

<sup>41</sup> „Der Verstand, seiner ursprünglichen Bestimmung nach ein praktisches Vermögen, besitzt die Mittel, eine theoretisch fehlgreifende aber praktisch ausreichende Auffassung zu berichtigen”. Ibidem, s. 174. Czyżby w tej krótkiej uwadze Riehla można było się domyślać jakiejś dalekiej antycypacji Husserlowskiej koncepcji zmiany nastawienia wobec rzeczywistości, tj. przejścia od nastawienia naturalnego (praktycznego) do teoretycznego? Por. wypowiedź Husserla o pierwotnym (*ursprünglich*) charakterze nastawienia naturalnego i kulturowo uwarunkowanym „przetawieniu” na *theoretische Auffassung* w: E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1993, s. 25–26.

aluzyjnie – dość zaskakujące skojarzenie: idealizm–ideologia. Czy to przejęzyczenie, czy świadoma próba dyskredytacji stanowiska idealistycznego?).

Rezultaty poznania, poddane krytycznej analizie (do której dostarcza podstaw filozofia Kanta), uzyskują następującą interpretację: uposażenie jakościowe (*Beschaffenheit*) rzeczy zostało ujęte za pośrednictwem wrażeń zmysłowych, forma rzeczy – przez formy naoczności i pojęć intelektu, a więc nasza wiedza o rzeczach jest zapośredniczona. Świat zewnętrzny jest zjawiskiem dla zmysłów zewnętrznych. To dotyczy wszystkiego, co spostrzegamy; także ruch należy do świata zjawiskowego, którego własności są zależne od zmysłowej naoczności. Ale w kinetycznych prawidłowościach ruchu, w określonych – zmieniających się według ścisłych reguł stałego następstwa – relacjach między obiektami, w regularności zjawisk, czyli inaczej mówiąc: w niezmienności form uwarunkowań, w jakich dane są nam poszczególne wrażenia, można rozpoznać to, co transcendentnie realne. Owa niezależna od naszych wyobrażeń regularność zjawisk tworzy realną treść poznania: to, co za pośrednictwem zjawisk poznajemy z rzeczy samej.

Końcowy wynik rozważań przedstawia się zatem następująco: przyjęta w punkcie wyjścia hipoteza realizmu metafizycznego w pełni potwierdziła swą teoretyczną poprawność i zarazem praktyczną przydatność. To, że świat zewnętrzny jest realny (choć niedokładnie taki, jakim go spostrzegamy), okazało się równie pewne jak to, że podmiot poznania jest istotą spostrzegającą, myślącą, czującą i działającą. Badając emocjonalną zawartość świadomości, odkrywam i potwierdzam prawdę, że nie jestem sam na świecie, o czym upewniają mnie obecne we mnie uczucia sympatii i miłości, które łączą mnie z istotami podobnymi do mnie. Świat spostrzegany przeze mnie jest tym samym światem, który wraz ze mną współspostrzegają inni, ponieważ obserwacje i działania innych podmiotów harmonizują z moimi. Nie popełnia więc błędu, kto twierdzi, że istnienie (*das Sein*) świata stanowi warunek możliwości jego spostrzegania (*Wahrgenommenwerden*).



## Rozdział siódmy

# Johannes Volkelt na tropie transsubiektywnego minimum

## Pytanie o pewność poznania

Johannes Volkelt (1848–1930) to kolejny myśliciel, który w swej twórczości podejmuje zagadnienie transcendentnego minimum<sup>1</sup>. Koncentrowanie się na tak postawionym zagadnieniu to jeden z elementów sposobu uprawiania filozofii, charakterystycznego dla schyłku XIX wieku – sposobu, który łączył w sobie dwa przeciwstawne bieguny: programowy minimalizm w zakresie celów i wyjściowych założeń oraz maksymalizm epistemologiczny<sup>2</sup>, czyli dążenie do maksymalnie pewnego ugruntowania epistemicznych podstaw wiedzy.

Istotnie, w refleksji teoriopoznawczej Volkelta poszukiwanie transsubiektywnego minimum łączy się bezpośrednio z pytaniem o pewność poznania. Wskazuje na to między innymi tytuł ważnej rozprawy Volkelta *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*. Jest to wydana w 1906 roku praca podsumowu-

---

<sup>1</sup> W pracach epistemologicznych J. Volkelta występuje konsekwentnie termin „minimum transsubiektywne”, podkreślający moment przekroczenia subiektywnego charakteru koncepcji „czystego doświadczenia” (głoszonej niegdyś przez Volkelta, a następnie przezwyjęzionej); lecz co do treści i zakresu oba te pojęcia, tj. „minimum transsubiektywne” i „minimum transcendentne”, pokrywają się. Zob.: J. Volkelt: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*. München 1906, s. 30.

<sup>2</sup> O maksymalistycznej koncepcji teorii poznania zob.: J. Woleński: *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków 2000, s. 145.

jaca główne odkrycia i ustalenia autora w dziedzinie epistemologii. Jej centralną część (to znaczy paragrafy 9–19) zajmują rozważania nad treścią i zakresem pojęcia „transsubiektywne minimum” oraz nad metodami jego identyfikacji w obrębie bezpośrednich danych ludzkiego poznania. Rozważania te zostały bezpośrednio poprzedzone wywodem (w paragrafie 8) o pozasubiektywnych źródłach ugruntowania pewności wiedzy. Również w jego najważniejszym dziele epistemologicznym pt. *Erfahrung und Denken* zależność między pewnością przekonania o prawdziwości zdobytej wiedzy a trafnym zidentyfikowaniem obszaru transsubiektywnego minimum została zaprezentowana jako centralne zagadnienie teorii poznania<sup>3</sup>. Volkelt formułuje tam transsubiektywne zasady poznania (*transsubjektive Erkenntnisprinzipien*) jako formalną podstawę uznania prawomocności tezy o transcendentnym źródle poznania.

Volkelt należy do tych filozofów, o których można powiedzieć (za Janem Woleńskim), że „uważali się za kontynuatorów Kanta”<sup>4</sup>, aczkolwiek trudno ich jednoznacznie zaliczyć do którejkolwiek z wyraziście wyodrębnionych szkół neokantowskich. O tym, że kwestia przynależności Volkelta do określonej grupy neokantystów nie została do tej pory jednoznacznie rozstrzygnięta, świadczy chociażby rozbieżność poglądów, jaka na ten temat zaznacza się wśród historyków filozofii. Tak więc na przykład Traugott Konstantin Österreich, Janina Kiersnowska-Sucharzewska i Beata Trochimska-Kubacka umieszczają Volkelta w nurcie neokantyzmu metafizycznego<sup>5</sup>. Odmienne stanowisko reprezentuje Maria Szyszkowska, która zalicza go do przedstawicieli neokantyzmu realistycznego. Szkicuje ona tam następującą interpretację tego kierunku: „Liebmann, Volkelt, Paulsen [to] przedstawiciele trzeciego nurtu – realistycznego. Podobnie wcześniej Zeller przyjmował możliwość empiryczno-hipotetycznego poznania rzeczy samej w sobie, nawiązując tym samym do wczesnego etapu rozwoju myśli Kanta. Niewykluczone, że ta interpretacja Kanta w duchu realistycznym była inspirowana dysertacją *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* z roku 1770, w której Kant rozróżnia poznanie zmysłowe i poznanie intelektualne, przyjmując odpowiednio istnienie dwóch światów: świata fenomenów, poznawalnego przez czyste formy zmysłowego oglądu, oraz świata noumenów, poznawalnego przez pojęcia

<sup>3</sup> Por.: J. Volkelt: *Erfahrung und Denken*. Hamburg–Leipzig 1886, s. 139 nn.

<sup>4</sup> J. Woleński: *Epistemologia*. T. 1..., s. 111.

<sup>5</sup> Por.: T.K. Österreich: *Friedrich Überwegs „Grundriss der Geschichte der Philosophie”*. 4. Bd.: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Berlin 1923, s. 417. Na opinię Österreicha powołuje się J. Kiersnowska-Sucharzewska w swym artykule (będącym bodaj pierwszą polską próbą syntetycznego spojrzenia na ruch neokantowski) pt. *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, z. 4, s. 367. Z kolei stanowisko Kiersnowskiej-Sucharzewskiej przytacza aprobowano B. Trochimska-Kubacka w książce *Neokantyzm*. (Wstęp i wybór tekstów B. Trochimska-Kubacka. Przeł. J. Gajda-Krynicka i B. Trochimska-Kubacka). Wrocław 1997, s. 10–11.

*a priori*"<sup>6</sup>. Jeszcze inną pozycję – mianowicie neutralną – zajmuje w owym sporze Andrzej Noras, następująco motywując swe wstrzymanie się od rozstrzygającego osądu: „[...] obserwujemy tak ogromną ilość nurtów filozoficznych w ramach neokantyzmu, iż trudno o ich jednoznaczną klasyfikację”<sup>7</sup>.

Toteż zanim przyjrzymy się bliżej treści stanowiska Volkelta, warto wyodrębnić kilka istotnych czynników, które złożyły się na genezę jego poglądów epistemologicznych i dostarczyły wzorców dla ukształtowania się jego specyficznego stylu myślenia. Być może rzuci to pewne światło nie tylko na stosunek Volkelta do transcendentalnej filozofii krytycznej Kanta, lecz także na jego usytuowanie pośród różnorodnych linii i odmian neokrytycyzmu niemieckiego lat 1880–1900.

## Między Kantem a Heglem

Największą bodaj osobliwością warsztatu filozoficznego Volkelta jest to, że został uformowany – jak zapewnia sam myśliciel – na przecięciu się linii dwóch najważniejszych inspiracji w jego dojrzewaniu intelektualnym, a mianowicie: dialektyki heglowskiej oraz „jenajskiej” interpretacji filozofii krytycznej Kanta<sup>8</sup>. Tak zapoczątkowana droga rozwoju musiała przebiegać burzliwie, nie bez zwrotów, kryzysów i momentów „dezintegracji pozytywnej”, wyznaczających kolejne etapy budowania własnej wizji filozoficznego podejścia do rzeczywistości; wypracowanie bowiem spójnego programu opartego na tych akurat dwóch filarach wymaga dużej samodzielności intelektualnej i umiejętności syntezy, zakładającej odpowiedni dystans do każdego ze źródeł inspiracji.

Wydaje się, że pewną nietypowość procesu akcesji Volkelta do ruchu neokantowskiego można uznać za egzemplifikację jednego z tych zjawisk, powodujących metodologiczną trudność wskazania precyzyjnego kryterium demarkacji, o których pisze Beata Trochimska-Kubacka: „[...] [niełatwo podać] kryterium wyróżniające neokantystów, albowiem do Kanta nawiązywało również wielu niekantystów, np. H.F. Herbart, a od początku lat siedemdziesią-

<sup>6</sup> M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970, s. 26.

<sup>7</sup> A. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000, s. 132.

<sup>8</sup> Por.: J. Volkelt: *Mein philosophischer Entwicklungsgang*. In: *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. R. Schmidt. 2. Bd. Leipzig 1923, s. 216–222. „Interpretacja jenajska” oznacza tu tyle, co neokantyzm Kuna Fischera, którego wykładów słuchał Volkelt w Jenie.

tych XIX w. kantyzm był stanowiskiem szeroko akceptowanym w ówczesnej filozofii niemieckiej. (Por. H. Vaihinger: *Hartmann, Dühring und Lange*, Iserlohn 1876. Tę młodzieńczą pracę Vaihingera, w której stwierdza on powszechny powrót do doktryny Kanta, można traktować jako deklarację ówczesnej świadomości filozoficznej Niemiec). Sytuację komplikuje również fakt, iż do Kanta »powracano« niejednokrotnie od Hegla, Schopenhauera czy Feuerbacha, co pociągało za sobą nieuchronnie przenikanie do myśli Kantowskiej pewnych treści i rozwiązań charakteryzujących tamte systemy filozoficzne<sup>9</sup>. Otóż jednym z takich myślicieli, który „powrócił” do Kanta od Hegla, był właśnie Johannes Volkelt. Jak to się stało?

Jako urodzony na Śląsku Cieszyńskim – dokładniej: w Bielsku-Białej<sup>10</sup> – obywatel austriacki, po zakończeniu edukacji szkolnej złożeniem egzaminu maturalnego w cieszyńskim gimnazjum rozpoczął w roku akademickim 1867/1868 studia filozoficzne na Uniwersytecie Wiedeńskim. Było to jeszcze przed przybyciem do Wiednia Franza Brentana (który objął tam katedrę w styczniu 1874 roku); główną postacią w środowisku filozoficznym był tam wówczas profesor Robert Zimmermann (ten sam, który po latach – w roku 1891 – zostanie promotorem rozprawy doktorskiej Kazimierza Twardowskiego). Wykłady Zimmermanna – wspomina Volkelt – prowadzone były w duchu filozofii herbartowskiej i przepełnione dogmatycznym materializmem, co zresztą harmonizowało poniekąd z ówczesnym stanem przekonań młodego Ślązaka, który z gimnazjalnej ławy wyszedł jako zagorzały ateusz-scjentysta, a jego „ewangelia” był jeden z czołowych wówczas manifestów niemieckiego pozytywistycznego materializmu: *Kraft und Stoff* Ludwiga Büchnera.

Już na pierwszym roku Volkelt musiał zabłysnąć podczas zajęć szczególnym talentem i inteligencją, skoro prowadzący ćwiczenia z filozofii asystent profesora Zimmermanna, *Privatdozent* Karl Siegmund Barach, wręczył mu list polecający do samego Kuna Fischera i wysłał na dalsze studia za granicę, do pruskiej Jeny, gdzie Fischer wówczas wykładał (potem przeniósł się do Heidelbergu, pozostawiając w Jenie Ottona Liebmanną).

W Jenie – pisze Volkelt – ogromne wrażenie wywarły na nim dwa cykle wykładów Kuna Fischera. Pierwszy z nich poświęcony był zrazu prezentacji filozofii Kanta, zwłaszcza jego etyki, a następnie przekształcił się w „neokantowską spekulację” z pozycji „monizmu ducha absolutnego”<sup>11</sup>. W drugim cyklu wykładów Fischer przedstawiał Hegłowską logikę i fenomenologię ducha. Spisując intelektualną autobiografię pod koniec swego burzliwego życia, w 1923 roku, Volkelt dał wyraz przekonaniu, że właśnie ów krótki, lecz

<sup>9</sup> B. Trochimska-Kubacka: *Neokantyzm...*, s. 8.

<sup>10</sup> „Meine Heimat Biala-Bielitz, an der Grenze von Galizien und Österreichisch-Schlesien” – pisze J. Volkelt: *Mein philosophischer Entwicklungsgang...*, s. 215.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 216.

niezmiernie płodny poznawczo okres jenajski dostarczył trwałego fundamentu, na którym w następnych latach stopniowo nadbudowywały się jego filozoficzne poglądy<sup>12</sup>.

Najważniejszy okazał się płynący od Kuna Fischera impuls, który przekształcił początkującego wyznawcę naukowego materializmu spod znaku Büchnera (a trzeba pamiętać, iż był to materializm określany przez krytyków jako „wulgarny”<sup>13</sup>) w poszukiwacza prawdy i pewności na obszarze „czystego doświadczenia” rozumianego tak, jak w skrajnie idealistycznej interpretacji Kantowskiego transcendentalizmu: jako obszar introspekcyjnie dostępnych, „intrasubiektywnych” faktów indywidualnej świadomości<sup>14</sup>. Dopiero na tym fundamencie, który (w jednym z kolejnych kroków myślowych, będących przykładem „dezintegracji pozytywnej”) zostanie poddany dialektycznemu zniesieniu, jakiego nie powstydziliby się sam Hegel, konstruowany będzie dalszy wywód, zmierzający ku „odzyskaniu” zewnętrznego świata przez wskazanie transcendentnych, rzeczowych (*sachlich*) źródeł pewności.

Interpretator myśli Volkelta musi w każdym razie oprzeć swą wykładnię filozofii autora *Erfahrung und Denken* na jego własnym oświadczeniu, które brzmi: „Rok, który spędziłem w Jenie, nadał mojemu filozoficznemu myśleniu rozstrzygający kierunek. Wykłady Fischera [...] wprowadziły moją myśl ostatecznie na tory, które najlepiej będzie określić jako monizm ducha absolutnego. We wszystkich późniejszych przemianach moich poglądów pozostałem wierny temu zasadniczemu rozstrzygnięciu”<sup>15</sup>.

Trzeba przyznać, że dziwnie brzmi to wyznanie w ustach filozofa, którego potomność zaliczy do przedstawicieli realistycznej metafizyki w łonie

<sup>12</sup> Por. ibidem, s. 216–217.

<sup>13</sup> Por.: K. Bakradze: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa. Warszawa 1964, rozdział 1: *Wulgarny materializm*, s. 22–43. Stanowisko Büchnera było tak niewyrafinowane teoretycznie, że nawet Fryderyk Engels wyraził się o nim następująco: „Jeżeli idealizm wyczerpał już wszystkie swoje zasoby i porażony został śmiertelnie przez rewolucję 1848 r., to dozna przynajmniej tego zadośćuczynienia, że materializm upadł chwilowo jeszcze niżej”. Cytuję według: ibidem, s. 22.

<sup>14</sup> Zob.: J. Volkelt: *Erfahrung und Denken...*, s. 68–103. Por.: Idem: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit...*, s. 20–21 i 36, gdzie – streszczając swe (trzeba przyznać, nieco przydługie) wywody ze swego *opus magnum* – Volkelt pisze: „Sądy, w których konstatuje bezpośrednio przeze mnie doświadczane fakty świadomości, nazywam sądami czystego doświadczenia. [Ich przedmiotem są – K.W.] czysto intrasubiektywne akty myślenia”; a w innym miejscu czytamy: „[...] cała treść wiedzy jest mi pierwotnie dana jako zawarta w mojej świadomości, a pewność poznania opieram na samoobserwacji; [...] wszelkie poznanie, o ile jest moim poznanem, musi uobecnić się w formie faktów świadomości. Na gruncie czystego doświadczenia, którego niezbywalna ważność i zasięg muszą zostać wykazane [przez teorię poznania – K.W.], opiera się bezwarunkowa wstrzemięźliwość wiedzy odnoszącej się do kwestii, czy istnieją inne podmioty świadomości oprócz mojego bezpośrednio doświadczanego ja oraz czy jest coś takiego, jak »przyroda“.

<sup>15</sup> J. Volkelt: *Mein philosophischer Entwicklungsgang...*, s. 216.

neokantyzmu. Tym bardziej, że kreśląc swój autoportret intelektualny, jeszcze kilkakrotnie będzie podkreślał zasadniczą niezmiennność owego jenajskiego fundamentu. Na przykład, pisząc o jednym z kolejnych zwrotów i przewartościowań swej filozoficznej identyfikacji – kiedy to po okresie bezkrytycznej fascynacji systemem Heglowskiej dialektyki „ogarnęło go uczucie filozoficznej bezdomności”<sup>16</sup> – Volkelt zastrzega się, iż nie do końca wyrzekł się „panteizmu wszechrozumu, [który] wydał mi się najlepszym rozwiązaniem zagadki bytu”; z kolei w jeszcze jednej autodeklaracji światopoglądowej zapewnia: „[...] założeniem wszystkich moich umysłowych przemian był niezmiennie tkwiący u ich podstaw panteizm, pozostający w bliskim związku z Heglem, aczkolwiek spleciony ściśle z antropologizmem”<sup>17</sup>.

Powinniśmy zatem przyjąć, że te wyjaśnienia samego Volkelta rzucają dodatkowe światło na kwestię sposobu rozumienia przezeń statusu tego, co transsubiektywne (*das Transsubjektive*); kwestii tej bowiem w żadnej ze swych epistemologicznych rozpraw jednoznacznie nie wyjaśnił, poprzestając jedynie na podkreśleniu – co potwierdzałoby zresztą sugestią interpretacyjną Marii Szyszkowskiej<sup>18</sup> – absolutnego i fundamentalnego charakteru rozróżnienia między subiektywnością a sferą tego, co transsubiektywne<sup>19</sup>.

Jak się rzekło, jeden z etapów rozwoju filozoficznego Volkelta polegał na tym, iż – częściowo pod wpływem sugestywnych wykładów Fischera, bardziej jednak ze względu na klimat intelektualny, jakim przeziął nasz bohater, spędziwszy dwa kolejne lata na uniwersytecie w Lipsku – stał się on na czas pewien zaprzysięgłym heglistą, zafascynowanym idealizmem absolutnym, nieporównywalną z niczym innym mocą wyjaśniającą metody dialektycznej, a wreszcie – absolutnym prymatem logiki, nie tylko w sferze metod poznania, lecz także w obszarze metafizyki. W duchu heglizmu napisał i obrobił w 1871 roku rozprawę doktorską na temat: *Panteizm i indywidualizm w systemie Spinozy*; w tymże duchu zinterpretował krytycznie poglądy metafizyczne Eduarda von Hartmanna, wyłożone w rozprawie *Philosophie des Unbewussten*, wydając książkę pod tytułem *Unbewusste und der Pessimismus* (1873). Uwieńczeniem „okresu heglowskiego” były przedłożone Radzie Wydziału Fi-

---

<sup>16</sup> „Zu Zeiten hatte ich das Gefühl, philosophisch heimatlos geworden zu sein” – pisze niezmiennie sugestywnie Volkelt. Ibidem, s. 218–219.

<sup>17</sup> „Voraussetzung aber in all diesem Hin und Her war immer, dass ein gleichsam anthropologisch aufgelockerter, aber mit Hegel von Zusammenhang bleibender Pantheismus der Boden sei, auf dem sich alle Umbildungen meiner Weltanschauung zu vollziehen hätten”. Ibidem, s. 219.

<sup>18</sup> Por. przypis 6.

<sup>19</sup> „Diese erkenntnistheoretische Erleuchtung [...] hatte zu ihren Mittelpunkt, dass mir der grundlegende Unterschied von Subjektiv und Transsubjektiv aufging” – komentuje J. Volkelt to końcowe stadium swych epistemologicznych poszukiwań: *Mein philosophischer Entwicklungsgang...*, s. 221.

lozoficznego Uniwersytetu w Jenie tezy habilitacyjne i napisana na ich podstawie rozprawa *Der Symbol-Begriff in der neuesten Ästhetik* (1876).

Po uzyskaniu *veniam legendi* i stanowiska prywatnego docenta przyszedł czas na kolejny przewrót w myśleniu Volkelta. Tym razem był to ów osobliwy (wspomniany już wcześniej) „powrót od Hegla do Kanta”. Po ponownym gruntownym przestudiowaniu dzieł filozoficznych Kanta nasz docent – jak sam pisze – przekształcił się z dogmatycznego metafizyka w teoretyka poznania<sup>20</sup>. Jednak program filozoficzny, który tym razem sobie nakreślił, zakładał konieczność przejścia od krytycznej analizy warunków możliwości poznania – stanowiącej niezbędny i nie dający się pominąć punkt wyjścia wszelkiej poważnej filozofii – do ugruntowania niepowątpiewalnych zasad i ustaleń, leżących u podstaw metafizyki; była ona bowiem od początku zakładanym punktem dojścia. Co szczególnie ważne: ów program nie powstał jako oryginalne i samodzielne dzieło Volkelta, lecz jako rezultat krytycznej egzegezy pism Immanuela Kanta!

W roku 1879 ukazała się kolejna książka Volkelta pt. *Immanuel Kants Erkenntnistheorie in ihren Grundprinzipien analysiert*. Było to na owe czasy (gdy – wedle słów autora rozprawy – „hasło »teoria poznania« stało się filozoficznym sloganem”<sup>21</sup>) istotnie śmiałe odczytanie Kanta. Wśród ówczesnych neokantystów dominowała wówczas tendencja do czysto epistemologicznej interpretacji królewieckich *Krytyk*. Tymczasem w swej profesorskiej książce (bezpośrednio po jej opublikowaniu otrzymał nominację na stanowisko profesora nadzwyczajnego w Jenie, a trzy lata później został profesorem zwyczajnym w Bazylei) Volkelt dowodzi, iż Kant świadomie i konsekwentnie zmierza w swych pracach z okresu krytycznego do ukonstytuowania dającego się zrealizować (a nie tylko czysto postulatywnego) projektu metafizyki.

## Ku temu, co transcendentne

Według Johanna Volkelta niezbędnym warunkiem możliwości metafizyki jest przekroczenie doświadczenia; lecz formułując to twierdzenie, autor referowanej koncepcji ma na myśli doświadczenie w bardzo zawężonym sensie, mianowicie „czyste doświadczenie”, które utożsamia z samoświadomością rozumianą jako nieustanne uprzątnianie sobie zarówno faktu za-

<sup>20</sup> Por. ibidem.

<sup>21</sup> „Mein Buch über Kant fiel in die Jahre, wo »Erkenntnistheorie« das philosophische Lösungswort war”. Ibidem, s. 222.

chodzenia, jak i treści zachodzących w indywidualnej świadomości procesów psychicznych. Zawartość owej samoświadomości wyznacza pierwotny obszar apodyktycznej pewności *cogitationes*<sup>22</sup>. Rysuje się teraz następująca alternatywa: jeśli nie uda się wykroczyć dostatecznie wiarygodnym aktem poznania poza ów ekskluzywny obszar pewności, to właściwie jedynym nadającym się do zaakceptowania stanowiskiem pozostanie solipsystyczny immanentyzm. Jest on jednak jaskrawo sprzeczny z wszystkimi faktami codziennego doświadczenia, a owe proste, zdroworozsądkowe prawdy powinny znaleźć posłuch wśród filozofów – takie było przekonanie Volkelta po wyzwoleniu się spod uroku „heglowskiego ukąszenia”. Należy zatem wytrwale poszukiwać nowego źródła pewności, które zapewniłoby transcendentny fundament poznania.

Sposób zidentyfikowania owego źródła transsubiektywnej pewności stanowi istotny rdzeń propozycji filozoficznej Volkelta. Rozwiązanie tego podstawowego problemu nasunęło mu się podczas redagowania książki o Kancie; uznał je wtedy za dostatecznie oryginalne i ważne, by systematycznemu wyłożeniu owej idei oraz omówieniu jej (zarówno epistemologicznych, jak i metafizycznych) konsekwencji poświęcić osobne dzieło. Jego pisanie zajęło pięć lat; w rezultacie w 1885 roku ukazało się *Erfahrung und Denken*. Obszerne to dzieło zostało po dwudziestu latach uzupełnione drugą rozprawą – znacznie zwięźlej napisanym *Quellen der menschlichen Gewissheit*, w której Volkelt wrócił do problematyki logicznej konieczności (*Denknotwendigkeit*), jako zasady konstytuującej transsubiektywne minimum i gwarantującej niezawodność poznawczego docierania do rzeczy samych, powtarzając w doskonalszej formie (bo bardziej zwartej, dobitnie podkreślającej zasadnicze punkty wywodu) te same tezy i argumenty. Spróbujmy prześledzić i przedyskutować sens owej propozycji, koncentrując się z jednej strony na jej nowatorstwie – Volkelt zdaje się tu antycypować znacznie bardziej nowoczesne rozwiązania – z drugiej zaś strony na pewnych niedopowiedzeniach i niejasnościach, które skłaniają do poszukiwania rozmaitych hipotez interpretacyjnych, na przykład

---

<sup>22</sup> „Wszelka treść wiedzy, choćby miała największą moc transsubiektywnego obowiązywania, jest mi dostępna najpierw jako zawartość mojej świadomości, a jej pewność ugruntowuje się pierwotnie na moim samospostrzeżeniu. Gdyby tu zabrakło pewności, znikłaby też cała transsubiektywna ważność”. („Aller Wissenschaft, und mag er die allerstrengste transsubjektive Gültigkeit haben, ist mir zunächst als mein Bewusstseinsinhalt gegenwärtig und beruht sonach zunächst in seiner Gewissheit auf meinem Selbstinnesein. Würde ihm diese Gewissheit geraubt, so sänke natürlich auch alle transsubjektive Gültigkeit dahin; er wäre eben für mich nicht mehr vorhanden”) – pisze J. Volkelt: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit...*, s. 20; zaś w innym miejscu czytamy: „Jedyna absolutnie niepowątpiewalna wiedza opiera się na pewności własnych, indywidualnych procesów świadomości”. („Das einzige absolut unbezweifelbare Wissen besteht in der Gewissheit von den eigenen Bewusstseinsvorgängen). I d e m: *Mein philosophischer Entwicklungsgang...*, s. 223.



takich, które opierają się na przytoczonych wcześniej elementach filozoficznej autoprezentacji.

Punktem wyjścia epistemologicznych rozważań Volkelta jest *ego cogitans*, czyli samowiedza indywidualnej świadomości. Poszczególne etapy rozumowania przedstawiają się zaś następująco.

Kiedy analizuję przepływający strumień własnej świadomości, stwierdzam występowanie w nim różnorodnych wrażeń i przeżyć. Następnie zauważam, że okoliczności i następstwo pojawiania się poszczególnych elementów strumienia świadomości (na przykład widok pana z parasolem spacerującego po ulicy za oknem, brzęczenie muchy wokół lampy pod sufitem, dolatujący z kuchni zapach przypalonego mleka i towarzyszące temu wszystkiemu uczucie lekkiego znużenia) nie podlegają żadnym racjonalnym prawidłowościom, które immanentnie zawierałyby się w tejże świadomości. Gdyby prawdziwa była hipoteza immanentystyczna, oznaczałoby to wówczas, że jedyną istniejącą rzeczywistością jest totalnie anarchiczny, nie podporządkowany żadnym regułom chaos przypadkowych, nie powiązanych z sobą wrażeń. Przyjęcie tej hipotezy – twierdzi Volkelt – prowadzi wprost do nihilizmu epistemologicznego, gdyż wówczas jedyna możliwość poznania polegałaby na rejestrowaniu i opisie kolejno pojawiających się przeżyć, a tworzenie jakiegokolwiek teorii byłoby pozbawione sensu, bo nie potrafilibyśmy podać żadnych racjonalnych podstaw dla takiego, a nie innego uporządkowania elementów strumienia świadomości.

W rzeczywistości postępujemy jednak inaczej. Wprowadzamy z zewnątrz określony ład w świat naszych przeżyć. Służą temu prawa i zasady (*Gesetze und Prinzipien*), które konstruujemy w świadomości według określonych reguł metodologicznych. Nie są one, to znaczy owe zasady – twierdzi Volkelt – przedmiotem bezpośredniego samopoznania w tym sensie, że nie odnajdujemy ich jako gotowych formuł, zawartych w treści przeżywanych przez nas aktów uświadamiania-sobie-czegoś, tak jak na przykład bezpośrednio narzuca się naszej świadomości treść spostrzeżeń w rodzaju „teraz pada deszcz”. Aby dojść do ustalenia systemu zasad, spójnie wyjaśniających jednolity sens działającego się w naszej świadomości strumienia przeżyć, realizujemy proces myślenia, w którym najistotniejszą rolę odgrywają logiczne struktury wnioskowania.

Przedmiotem rekonstruowanej tu refleksji teoriopoznawczej jest proces budowania teorii wyjaśniającej rzeczywistość, to znaczy nadającej sensy poszczególnym elementom strumienia indywidualnej świadomości (wrażeniom i przeżyciom) w ramach jednolitej, koherentnej i konsystentnej struktury sensów, opartej na zespole podstawowych zasad (*Grundprinzipien*) i tworzącej system ściśle z sobą logicznie powiązanych twierdzeń oraz reguł wnioskowania. Charakterystyczne dla rozważań epistemologicznych Volkelta jest to, że nie stawia on jeszcze pytania o status logiki – co czynią już w tym cza-

sie inni myśliciele, jak chociażby John Stuart Mill. Możemy tu jedynie odnotować na marginesie, iż powodem tej osobliwej cechy myślenia autora *Erfahrung und Denken* stał się wieloletni okres filozoficznego terminowania u Hegla, od którego nasz uczony wyniósł niezachwiane przekonanie o absolutnym charakterze praw logiki. Można ewentualnie rozważać pytanie, na jakim fundamencie ów absolutny charakter się opiera, przy czym wchodzi tu w grę następująca alternatywa: albo prawdziwe jest rozstrzygnięcie idealistyczne w duchu Hegla, a więc źródło praw logiki utożsamia się wprost z pankosmicznym Wszechrozumem (*Allvernunft*), albo – i na to drugie rozstrzygnięcie postawi tym razem Volkelt – prawa logiki wbudowane są w strukturę realnego, przedmiotowego świata, mają więc (równie absolutny) charakter „rzeczowej konieczności” (*sachliche Notwendigkeit*). Trzeba jeszcze wziąć pod uwagę trzecią możliwość: wyszkolony w dialektycznej logice umysł może poważić się na utworzenie dialektycznej syntezy owych dwóch wzajemnie sprzecznych rozwiązań; a są pewne podstawy, by sądzić, że istotnie z takim dwoistym charakterem transsubiektywnego źródła pewności mamy do czynienia w owej koncepcji<sup>23</sup>. Jedno jest wszakże pewne: żaden ślad i żadna odmiana psychologizmu nie mogły mieć dostępu do myśli Volkelta.

Sytuacja kształtuje się zatem następująco: naszemu poznaniu bezpośrednio dane są fakty indywidualnej świadomości, których zachodzenie (*Bestehen*), struktura i zawartość prezentują się z apodyktyczną oczywistością naszemu samopoznaniu (*Selbstbesinnung*) jako fakty czystego doświadczenia (*Tatsachen der reinen Erfahrung*). Tym, co zadane, jest natomiast *sens* przedmiotowy, zawarty już tylko pośrednio w owych faktach. Pewność *cogitationes* dotyczy bowiem jedynie sfery zjawisk psychicznych. Gdy uświadamiam sobie: jestem pewien, że widzę za oknem przechodnia z parasolem, to owa pewność (*Gewissheit*) koncentruje się na tym „że widzę”, to znaczy w mojej świadomości realizuje się aktualnie określony akt psychiczny; nie zaś na tym, że za oknem znajduje się obiekt (transcendentny) o takich-a-takich obiektywnych właściwościach.

---

<sup>23</sup> O zasadniczo dualistycznym charakterze myślenia wspomina Volkelt m.in. w *Mein philosophischer Entwicklungsgang...*, s. 224.

## Punkt zwrotny teorii poznania – zasada logicznej konieczności

Rozpatrzyliśmy poprzednio konsekwencje przyjęcia hipotezy immanentystycznej, która odmawia aktom psychicznym posiadania jakiegokolwiek sensu przedmiotowego poza tym, że immanentnie zawiera się w nich pewna treść psychiczna, subiektywnie interpretowana jako wiedza o przedmiocie poznania. Volkelt twierdzi jednak, iż na tym fundamencie nie da się zbudować niesprzecznego systemu wiedzy o rzeczywistości, brakuje bowiem podstaw do wyjaśnienia, dlaczego (jakim cudem – pyta Volkelt) mielibyśmy utrzymywać na przykład, że należy utożsamić przedmiot skrajnie różnych co do swej jakości i zawartości aktów zmysłowych spostrzeżeń, gdy – powiedzmy – oglądamy jakąś rzecz, a następnie zamykamy oczy i badamy jej właściwości zmysłem dotyku.

Aby móc jednolicie uporządkować (nie gwałcąc przy tym praw logiki) kontinuum naszych przeżyć, musimy przekroczyć sferę czystego doświadczenia w poszukiwaniu apriorycznych (Volkelt konsekwentnie stosuje dość nietypowe terminy: *nichterfahrene* oraz *unerfahrbare* = „nieempirycznych”) zasad konstytucji sensu zjawisk psychicznych. Ponieważ nie mogą one tkwić w sferze intrasubiektywnej immanencji (gdyż to założenie prowadziłoby do nihilizmu epistemologicznego), pozostaje nam na mocy logicznej konieczności (*Denknotwendigkeit*) przyjąć za pewnik, że zasady owe mają status transsubiektywny.

Na razie jednak nasza wiedza, zdobyta w wyniku rozumowania podporządkowanego czysto formalnej zasadzie logicznej konieczności („jest tak, ponieważ nie może być inaczej”), ma charakter wyłącznie negatywny. Zasady konstytucji sensu przedmiotowego mają status transsubiektywny – znaczy dotychczas tylko tyle, że nie są immanentnymi prawami naszej psychiki. Teraz musimy dowiedzieć się czegoś więcej: musimy ustalić, na jakich pozytywnych podstawach opieramy pewność naszych przekonań na temat rzeczywistości.

Tu tkwi punkt zwrotny (*Hauptwendepunkt*) teorii poznania – powiada Volkelt: poszukujemy rozstrzygnięcia na miarę sukcesu lub porażki<sup>24</sup>. Wszystko zależy od tego, czy potrafimy wskazać w świadomości takie źródło pewności, które pozwoli wykroczyć poza immanentną zawartość świadomości i będzie miało zarazem transsubiektywną moc zobowiązującą (*Nötigung*), a dzięki temu

---

<sup>24</sup> „Dies ist der Hauptwendepunkt in dem erkenntnistheoretischen Drama. Es handelt sich hier für das Erkenntnisstreben um Gelingen und Mislingen“. J. Volkelt: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit...*, s. 23.

– objawiając się subiektywnie – pozwoli dotrzeć do obiektywnej prawdy. W wyniku dalej przeprowadzonych rozważań okaże się, że jedynym takim źródłem jest logiczna konieczność, będąca zarazem rzeczową koniecznością<sup>25</sup>.

W owym decydującym punkcie zwrotnym daje wszakże o sobie znać – nie ma sensu tego przemilczać – najsłabsze ogniwo w argumentacji Volkelta. To szkoda; tym większa, że wnioski, do jakich dochodzi na podstawie owej wątpliwej (by nie rzec wręcz: kulawej) argumentacji, należą do najwartościowszych odkryć jego epistemologii. Johannes Volkelt odkrył bowiem trop wiodący prosto ku sferze czystych istot. Zabrakło mu warsztatu fenomenologicznego; na odkrycie podstaw metody, która zapewni uwiarygodnienie intuicji ejdetycznej i ściśle opracowanie jej rezultatów, trzeba było czekać jeszcze 15 lat; a na praktyczne wykazanie jej skuteczności w konkretnych badaniach fenomenologicznych – kolejną dekadę. Volkelt nie uczynił nic w kierunku wypracowania efektywnej metody, która sprostaby bardzo surowym – bo takie wówczas (na szczęście!) obowiązywały – kryteriom poprawności i intersubiektywnej dopuszczalności. Dlatego jego odkrycie pomimo swej doniosłości pozostało właściwie niezauważone.

Dowodzą tego wyraźnie dzieje percepcji dzieła Volkelta. Był on pisarzem płodnym: pozostawił w swym dorobku kilkanaście książek o wielce zróżnicowanej tematyce i znacznie więcej fachowych artykułów. Prace te przynosiły mu kolejne awanse naukowe oraz uznanie i autorytet w środowisku. Jednak po upływie lat nikt nie wracał do książek Volkelta z dziedziny teorii poznania. Próżno szukać ich wznowień; próżno szukać żywych dyskusji nad postawionymi przezeń problemami. Owszem, wysoką wartość inspiracji płynących z epistemologicznych przemyśleń Volkelta zauważył z właściwą sobie przenikliwością Heinrich Rickert i uczynił przedmiotem dogłębnej oceny krytycznej; ale to raczej wyjątek potwierdzający regułę.

Los teoriopoznawczych zmagañ Volkelta wyraźnie kontrastuje z jego pozycją w dziedzinie estetyki. Choć dziś też i w tej dziedzinie należy do zapomnianych klasyków gatunku, to jednak przez kilkadziesiąt lat jego prace z estetyki, wśród nich zwłaszcza niezwykle gruntownie i z ogromnym podkładem erudycji napisany *System der Ästhetik*, cieszyły się niesłabnącym uznaniem i były gruntownie studiowane przez wielu adeptów filozofii sztuki<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> „»Pewność« i »transsubiektywna ważność« muszą być tym samym. Okaże się, że owa pewność tkwi w logicznej konieczności i tylko w niej. W tych przypadkach, o które mi chodzi, ma ona charakter ponadindywidualny, obiektywny i rzeczowy. Jestem [wówczas] przekonany, że słyszę głos rzeczy samej”. („»Gewissheit« und »Gelten für das Transsubjektive« müssten ein und dasselbe sein. Es wird sich zeigen, dass in der Denknötwendigkeit und nur in ihr eine solche Gewissheit vorliegt. [...] In den Fällen, die ich meine, hat die Gewissheit einen überindividuellen, objektiven, sachlichen Charakter. Ich bin gewiss, gleichsam die Stimme der Sache selbst zu vernehmen”). Ibidem, s. 23 i 26.

<sup>26</sup> O znaczeniu Volkelta dla estetyki początków XX w. wspomina m.in. R. Ingarden: *O estetyce fenomenologicznej*. W: Idem: *Studia z estetyki*. T. 3. Warszawa 1970, s. 20.

Za komentarz do owego historycznego niepowodzenia Volkelta epistemologa może posłużyć ciekawa i nader trafna obserwacja innego neokantysty (młodszego o całe pokolenie) – Leonarda Nelsona. W swym popularnie napisanym, lecz zawierającym głębokie myśli eseju *O sztuce filozofowania* Nelson zwraca uwagę między innymi na dwie godne zastanowienia historyczne prawidłowości.

Pierwsza obserwacja dotyczy faktu, że w przypadku wybitnych umysłości często treść intuicyjnie odkrytej prawdy wyprzedza i przewyższa umiejętność ich poprawnego uzasadnienia. W nauce „sprawa na ogół przedstawia się raczej tak, że odkrycie nowych prawd wyprzedza wytworzenie metod wymaganych do ich uzasadnienia. Historia nauk opartych na doświadczeniu oraz matematyki pełna jest przykładów na to, iż geniusz wielkich badaczy ujawnia się właśnie w tym, że dokonują oni odkryć, których prawdziwości nie są w stanie sami uzasadnić i do których uzasadnienia w ogóle nie wystarczają środki metodyczne, pozostające do dyspozycji ich epoki. [...] Jeśli takie wyniki, ponieważ są niewystarczająco uzasadnione, chciałoby się odrzucić jako pomysły bez znaczenia dla nauki, to w ten sposób również metody ścisłego uzasadnienia pozbawiłoby się najbardziej owocnego pola zastosowań. Albowiem odkrycia antycypowane dzięki temu wyczuciu prawdy nie tylko czasowo poprzedzają wynalezienie metod uzasadnienia, lecz wskazują im również cel i kierunek ich rozwoju. »Swoje wyniki posiadam od dawna, nie wiem jeszcze tylko, jak do nich dojść«, powiedział Gauss”<sup>27</sup>.

Druga prawidłowość – twierdzi Nelson – polega na tym, że w obszarze filozofii trwałe znaczenie dla rozwoju wiedzy ma w istocie tylko doskonałenie metod badawczych. „Wszelako to, co w teorii jakiegoś znaczącego filozofa istotne jest dla postępu nauki i dzięki czemu właściwie posuwa ona coś naprzód w historii, leży nie tyle w zawartości jego poglądu na świat, ile raczej w tym, czego dokonał on dla wykształcenia metod uzasadniania. [...] I to jest również przyczyną, dla której najbardziej współczesne poglądy często spotyka się już u najdawniejszych filozofów. Postęp w historii filozofii polega wyłącznie na wykształceniu metod, dzięki którym udaje się coraz lepiej uzasadniać jedną i tę samą prawdę filozoficzną, która w sposób mniej lub bardziej zawikłany tkwi w umyśle każdego”<sup>28</sup>.

Taki był zatem los Johanna Volkelta. Na prywatny użytek własnego poglądu na świat miał do dyspozycji sferę czystych istot. Nie potrafił jednak innym wskazać do niej właściwej drogi; ograniczył się do ogólników i deklaratywnych zapewnień. Skoncentrował się na czym innym: na opisie subiektywnego aspektu przeżycia logicznej konieczności, uznawszy, że skoro jemu

---

<sup>27</sup> L. Nelson: *O sztuce filozofowania*. Przeł. T. Kononowicz, P. Waszchenko. Kraków 1994, s. 23–24.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 27.

udało się pomyślnie przebyć granicę między tym, co subiektywne, a tym, co transsubiektywne, to jego śladem bez trudu podążą inni. Tak się jednak nie stało, bo stać się tak nie mogło.

Zobaczmy zatem, w jaki sposób przekracza Volkelt ową granicę. Jak mogą zyskać pewność – pyta – że moje subiektywne roszczenia do transsubiektywnej ważności sądów to coś więcej niż subiektywny pozór? Ratunek przed zwątpieniem leży z jednej strony w pewności myślenia, z drugiej strony – w tym, że droga do prawdy prowadzi przez samą naturę rzeczy<sup>29</sup>.

Zapewnienia Volkelta brzmią wielce apodyktycznie. Przypatrzmy się teraz argumentom. Tu spotyka nas jednak niezbyt miła niespodzianka. Przed naszymi zdumionymi oczyma przesuwają się szereg postaci „z życia wziętych”, wykonujących codzienne czynności i rozumujących w myśl najczystszych reguł zdrowego rozsądku. Oto gospodyni domowa, której przypała się mleko; oto człowiek chory, który nieustannie rozmyśla o śmierci; oto sam Johannes Volkelt, wsłuchujący się w poświst wiatru w ogrodzie; i tak dalej. Cała ta galeria typów egzemplifikuje wiele najbardziej typowych sytuacji z życia codziennego przeciętnego człowieka. Możemy z nich wyabstrahować pewną klasę zjawisk psychicznych, mianowicie akty myślenia (*Denkakte*). Wszystkie one powtarzają ten sam schemat: nasza myśl poszukuje sensownego wytłumaczenia przyczyny rejestrowanych przez świadomość zjawisk. Konkluzja zaś jest następująca: każdy, nawet najskromniejszy akt myślenia niesie w sobie jakiś moment transsubiektywnej ważności, to znaczy w pewnym aspekcie swego znaczenia ma charakter powszechny i konieczny. Teza ta dotyczy wszystkich bez wyjątku aktów myślenia, a więc w szczególności również tych, które polegają na prostym uprzytomnieniu sobie faktu zachodzenia we mnie pewnego czysto subiektywnego stanu świadomości: leżę sobie na łące, przyglądam się niebu błękitnemu i marzę...

Lecz cała argumentacja Volkelta (choć retorycznie mocno rozbudowana) sprowadza się właściwie do jednej konstatacji: „hipoteza transcendencji” narzuca się naszym myślom z siłą nieodpartej konieczności. „Hipotezę transcendencji” pozwoliłem sobie nazwać (za Rickertem<sup>30</sup>) to, co składa się na za-

---

<sup>29</sup> „Das Erkenntnisstreben [...] ist immer dem Einwurfe eingesetzt, ob der Anspruch auf transsubjektive Geltung mehr als subjektiver Schein sei. [...] Nun erst entsteht [dem Erkenntnistheoretiker] die neue Aufgabe, sich nach neuen Gewissheitsquellen umzusehen. So ist also [...] der kürzeste und der einzig richtige Weg. [...] Auf einer Seite der subjektivistische Abgrund, in den alles Erkennen versinkt, auf der anderen Seite die rettende Denknötwendigkeit. [...] Der von mir eingeschlagene Weg liegt durchaus in der Natur der Sache”. J. Volkelt: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit...*, s. 23–24, *passim*.

<sup>30</sup> Por.: H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1892, s. 24–29. Rickert nie posługuje się co prawda terminem „hipoteza”, lecz – zamiennie – „przypuszczenie” (*Annahme*) lub „założenie” (*Voraussetzung*); z kontekstu jednak wynika, że owo przypuszczenie / założenie ma właśnie charakter hipotezy.

wartość wyodrębnionego przez Volkelta transsubiektywnego minimum. Cóż się tedy na nie składa?

## Struktura transsubiektywnego minimum

W pierwszym przybliżeniu uzyskujemy obraz następujący: ujmując refleksyjnie poszczególne elementy strumienia świadomości, spostrzegamy, że naszemu przeżywaniu kolejnych momentów „bycia-w-świecie” towarzyszy (subiektywne) przekonanie, iż w aktach świadomości dokonuje się nie tylko percepcja naszych subiektywnych stanów, lecz także obiektywnych przedmiotów należących do pozasubiektywnego świata, który wraz z nami tworzy naturalną, „transsubiektywną” jedność.

W tej perspektywie zrównuje się poniekąd status subiektywnego i obiektywnego, gdyż to, co subiektywne, okazuje się w określony sposób wyodrębnioną częścią tego, co obiektywne. Dostrzegana w obszarze naturalnej percepcji opozycyjność: subiektywne (ważne jedynie dla mnie) – obiektywne (powszechnie i koniecznie ważne), zostaje zniesiona na gruncie transsubiektywnego minimum. (Trudno – jak widać – oprzeć się wrażeniu, że nad wywodem Volkelta cały czas unosi się duch Hegla).

Subiektywna treść przeżyć staje się w tym ujęciu obiektywnie ważna w tym sensie, że każdy określony stan świadomości mojego „ja-teraz” jawi się już nie jako izolowany fakt czystego doświadczenia, lecz jako fakt absolutny, który ma miejsce w jednolitej (*einmalig*), ciągłej (*kontinuierlich bestehend*), wspólnej dla wszystkich istot myślących (*transsubjektiv* – tym razem w nowym, pozytywnym znaczeniu), połączonej siecią relacji wyznaczonych obiektywnymi prawami (*gesetzmässig verknüpft*) – rzeczywistości<sup>31</sup>. To, że widzę za oknem przechodnia z parasolem, należy do powszechnej historii ogółu bytów, a nie jest tylko bezwymiarowym, ulotnym momentem indywidualnego strumienia świadomości.

Następnie, śledząc tok myśli Volkelta, przechodzimy – na mocy logicznego imperatywu *Denknotwendigkeit* – do uznania przedmiotowej zawartości aktów świadomości. Gdyby wolno tu było użyć bardziej współczesnego języka fenomenologii Husserla, to należałoby powiedzieć: intencja przedmiotowa aktów zostaje wypełniona. Uściślijmy jednak dalej: po pierwsze, co wypełnia ową intencję?, i po drugie: czy oznacza to przejście na pozycje realistyczne?

<sup>31</sup> Por. J. Volkelt: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit...*, s. 49–53.

Oba te pytania są z sobą, rzecz oczywista, ściśle związane. Odpowiedź wymaga dużej ostrożności, gdyż łatwo tu o pospieszny i pochopny osąd. Zaczniemy od drugiej kwestii, to jest od realizmu. Odpowiedź brzmi: niekoniecznie. Aby rozważyć rysujące się możliwości, przypomnijmy najpierw wypowiedź samego Volkelta: „Der von mir eingeschlagene Weg liegt durchaus in der Natur der Sache”.

Oczywiście, można by tę wypowiedź zinterpretować po prostu realistycznie<sup>32</sup>. Istnieją rzeczy. Mają swoją naturę. Rzeczy są poznawalne. Poznając rzeczy, pojmujemy ich naturę. Prawda naszego poznania jest prawdą o naturze rzeczy. Kiedy spełniam akt poznania, „jestem przekonany, że słyszę głos rzeczy samej”. Ona to zatem wypełnia intencję przedmiotową aktów poznawczych. Tylko że to interpretacja kosmicznie odległa od ducha przepajającego całość wywodów Volkelta. Powołując się na tę samą, co opisywana przezeń, „logiczną konieczność”, czyli nie dającą się z niczym porównać pewność, która jawi się jako nieodparta i nieunikniona (*unwiderstehlich und unabweislich*), należy taką interpretację odrzucić.

A oto kolejna możliwość. Została tu już raz przywołana sugestia interpretacyjna M. Szyszkowskiej, oparta na stanowisku J. Fischla. Wedle Fischla Volkelt „bierze za punkt wyjścia rzecz samą w sobie”<sup>33</sup>, której poznanie dokonuje się „przez pojęcia *a priori*” bądź też na drodze „empiryczno-hipotetycznej”<sup>34</sup>. Do owej interpretacji stosują się jednak te same pytania, które kierowano już wielokrotnie pod adresem samego Kanta. Czym miałyby być mianowicie noumeny? Czy konstruktami spekulatywnego rozumu? Czy ideami regulatywnymi wskazującymi jedynie, że jest coś poza granicą wszelkiego możliwego poznania, coś, o czym nasza wiedza ma charakter czysto negatywny? Czy przedmiotami czysto hipotetycznej naoczności intelektualnej (niezmysłowej), o której wiemy, że leży całkowicie poza naszą zdolnością poznawczą? Czy, przeciwnie, obiektami realnego świata, których istnienie jest treścią apodyktycznie pewnych sądów *a priori*? Nie rozstrzygniemy tutaj tych pytań.

---

<sup>32</sup> W duchu tego rodzaju realizmu, który Rickert, w *Der Gegenstand der Erkenntnis* nazwie „empirycznym”. Rickert bowiem – jak zauważył A. Zachariasz – „podjął krytykę nurtów filozoficznych, które w swoich badaniach poprzestają na przyjmowaniu w nauce obiektywnej rzeczywistości, faktu, doświadczenia itp. za zjawiska pierwotne i niezależne od podmiotu. Krytyka ta skierowana była przede wszystkim pod adresem sensualizmu, empiryzmu i pozytywizmu. Rickert nurty te określał jedną nazwą: realizm empiryczny”. A. Zachariasz: *Rzeczywistość obiektywna w filozofii H. Rickerta*. W: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”. Vol. 32, Sec. 1.: *Philosophia-Sociologia*. Red. G.L. Seidler. Lublin 1977, s. 82.

<sup>33</sup> M. Szyszkowska powołuje się na pracę: J. Fischl: *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart*. Graz–Wien–Köln 1954; por.: M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 19.

<sup>34</sup> Por.: M. Szyszkowska: *Neokantyzm...*, s. 26.



## W stronę transcendentalnej ejdetyki

Jest jeszcze jedna możliwość, którą warto poddać pod rozagę i dyskusję. Volkelt (jak gdyby wbrew sugestiom Fischla i Szyszkowskiej) konsekwentnie ignoruje Kantowskie terminy: *Ding*, *Ding an sich*, *noumen* oraz *intelligibile*. Jako ważny składnik transsubiektywnego minimum podaje natomiast „das kontinuierliche Bestehen und die gesetzmässige Verknüpfung der transsubjektiven Wesenheiten”<sup>35</sup>. Czy nie jest więc tak, że pisząc o „naturze rzeczy”, Volkelt ma na myśli ich istotę, która odsłania się w intelektualnej intuicji?

Rozważmy pokrótce następujące tezy. Logiczna konieczność opiera się jedynie na samouzasadnieniu (*Selbstbewährung*). Nie da się jej dowieść przez wyprowadzenie z zasad wyższego rzędu. Można ją tylko wskazać w konkretnych przeżyciach, a ważność swą czerpie ze współprzeżywanej w tym samym akcie prawomocności<sup>36</sup>. Tylko myśląc, poznaje się siłę myślenia. Jedyne, co może zrobić ktoś będący podmiotem owego myślenia, to wyrazić na drodze prezentującego opisu to, co sam wewnętrznie przeżywa. Ta jedynie subiektywnie dostępna, lecz narzucająca się z nieodpartą siłą konieczność myślenia tak, a nie inaczej, jest dla każdego myślącego podmiotu „zasadą podstawy” (*Satz vom Grunde*). Różni się ona tym od zasad logiki (takich jak zasada tożsamości lub niesprzeczności), że te ostatnie są logicznie samorozumiałe, lecz pozbawione niepustej treści<sup>37</sup>, natomiast opisywana przez Volkelta *Denknotwendigkeit* łączy się każdorazowo właśnie z pewną niepustą treścią. Innymi słowy: ilekroć akt myślenia przepaja owa (indywidualnie przeżywana i dająca się jedynie ostensywnie wyrazić) logiczna konieczność, tylekroć konieczność ta ma zarazem charakter „rzeczowy” (*sachlich*). „Kiedy czuję się prowadzony przez rzeczową konieczność, stoję w obliczu konieczności ponadosobowej, czuję się owładnięty przez naturę rzeczy tak nieodwołalnie i nie-

<sup>35</sup> Por.: J. Volkelt: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit...*, s. 49–61.

<sup>36</sup> „Epistemolog nie może zrobić nic więcej, niż zwrócić uwagę na [obecne w akcie świadomości] przeżycie transsubiektywnej pewności. [...] To wszystko są tylko opisy i wyrażenia tego, co wewnętrznie przeżywamy, gdy poddajemy się owej pewności”. („Der Erkenntnistheoretiker kann nichts weiter tun, als dass er dazu auffordert, die uns zu transsubjektiv gültigen Annahmen treibt, mit Hingabe zu erleben und auf das darin Erlebte genau zu achten. [...] Dies alles ist nur Beschreibung und Verdeutlichung dessen, was wir innerlich erleben, wenn wir uns dieser Gewissheit hingeben”). Ibidem, s. 32–33.

<sup>37</sup> „Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist eine logische Selbstverständlichkeit [...] in diesem leeren Sinn” (ibidem, s. 34) – w ten nieco zawiły sposób Volkelt wyraża prostą prawdę, że prawa logiki są sędami analitycznymi w sensie Kanta.

odparcie, że roszczenie do transsubiektywnej ważności jawi się wraz z pewnością swej prawomocności” – pisze Volkelt<sup>38</sup>.

Odślaniana w owych aktach natura rzeczy wiąże się nie tylko z obiektami identyfikowanymi jako realne; jeden z analizowanych przykładów dotyczy również obiektów matematycznych. Według Volkelta odkrywane przez matematyków własności takich obiektów są „ponadempirycznie immanentne” w rzeczywistości widzianych (chodzi o figury geometryczne) albo przedstawionych w wewnętrznej naoczności przedmiotach. Analizując konkretny, jednostkowy przykład, dochodzi się do poznania, że ten oto tutaj dany trójkąt jest reprezentantem ogólnej, niezmiennej natury „trójkątności”; zachodzi bowiem powszechnie ważny związek między „czystą trójkątnością” i niezmienną naturą ludzkiego myślenia<sup>39</sup>.

Dalej twierdzi Volkelt, iż logicznie konieczny (*denknotwendig*) charakter aktu świadomości obliuguje do uznania (czy też: każe się dopatrywać jako podstawy) pewnego trwałego, niezmiennego, pozasubiektywnego Czegoś (*Etwas*), co jest współdane w owym akcie. Przypisywane przez nas owemu Czemuś własności najczęściej wybiegają daleko poza zakres owego transsubiektywnego minimum, o którego precyzację tu chodzi, opierają się bowiem na ustaleniach jednego spośród niezliczonych fakultatywnych systemów interpretacji danych wrażeniowych. Można objaśniać treść tych samych danych świadomości z perspektywy przyrodniczego materializmu, monadologii Leibniza, Herbartowskich „realiów” itd. Tym zaś, co charakteryzuje transsubiektywne minimum, jest całkowita nieobecność wszystkich tych sztucznie narzuconych perspektyw. Odślania się ono zatem dopiero po uchyleniu wszelkich naukowych i metafizycznych założeń, po oczyszczeniu i rozjaśnieniu czystej zawartości świadomości<sup>40</sup>.

Po przytoczeniu owych „opisów i uwyraźnień” trudno zaiste oprzeć się wrażeniu, że oto stoimy na progu niezmiernie istotnego odkrycia. Odkrycia, którego ostatecznie jednak dokonał kto inny i w innym czasie. Tym kimś innym był, rzecz jasna, Edmund Husserl, który nie tylko przeczuł i dostrzegł, lecz także metodycznie udostępnił badaniom tę sferę, która w rozważaniach Volkelta nie znalazła jeszcze (by tym razem sięgnąć po termin Heideggera) swego prześwitu. Cóż, może naprawdę miał rację Leonard Nelson, gdy wywodził, iż „pogląd na świat nie jest czymś swoistym dla określonego myśli-

<sup>38</sup> „Indem ich mich durch sachliche Notwendigkeit getrieben fühle, die reine Erfahrung zu überschreiten und Transsubjektives hinzuzudenken, kommt mir das Stehen unter einen überpersönlichen Notwendigkeit, das Beherrschtwerden von der Natur der Sache, um die es sich jeweilig handelt, so unabweislich und unwiderstehlich zu Bewusstsein, dass mir mit dem Entstehen des Anspruches auf transsubjektive Gültigkeit zugleich auch die Rechtmässigkeit dieses Anspruches gewiss ist”. Ibidem, s. 33.

<sup>39</sup> Por.: ibidem, s. 31.

<sup>40</sup> Por. J. Volkelt: *Erfahrung und Denken...*, s. 3–4.

ciela, lecz jest w istocie wspólny całym epokom”, a „postęp w historii filozofii polega wyłącznie na wykształceniu metod, dzięki którym udaje się coraz lepiej uzasadniać jedną i tę samą prawdę”<sup>41</sup>. Współbrzmi to zresztą z niezależnie od Nelsona sformułowaną uwagą Alfreda N. Whiteheada, który (na marginesie rozważań nad historyczną rolą René Descartes’a) zauważył, iż filozoficzny geniusz to ktoś taki, kto potrafi „wyrazić precyzyjnie i dobitnie to, co już wisiało w powietrzu epoki”<sup>42</sup>. Johannes Volkelt takiej roli niewątpliwie nie odegrał; jego myśl jest jednak interesującym świadectwem, pokazującym od mało znanej strony, „co wisiało w powietrzu epoki” przełomu ostatnich dwóch stuleci.

---

<sup>41</sup> L. Nelson: *O sztuce filozofowania...*, s. 27.

<sup>42</sup> A.N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny*. Przeł. S. Magala. Warszawa 1988, s. 149.

## Rozdział ósmy

# Heinrich Rickert – skok do królestwa wartości

## Rickert i problem przedmiotu poznania

W roku 1890 na Wydziale Filozoficznym Albert-Ludwigs-Universität we Freiburgu im Breisgau odbyło się kolokwium habilitacyjne młodego, dwudziestosiedmioletniego uczonego, urodzonego w 1863 roku w Gdańsku Heinricha Rickerta. Dwa lata wcześniej, w roku 1888, Rickert otrzymał promocję doktorską na podstawie pracy *Zur Lehre von Definition*, napisanej pod kierunkiem Wilhelma Windelbanda i obronionej na uniwersytecie w Strasburgu.

Przedłożona freiburskiej Radzie Wydziału rozprawa habilitacyjna nosiła tytuł *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz* i w roku 1892 została opublikowana we Freiburgu jako *Habilitationsschrift zur Erlangung der venia legendi der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau*.

Owa pierwsza, freiburska edycja tej pracy jest dość skromna w zamyśle i w rozmiarach. Liczy sobie zaledwie 91 stron i dzieli się na 18 krótkich – przeciętnie pięciostronicowych – jednolicie numerowanych rozdziałów. Podtytuł zapowiada, że rozprawa stanowi filozoficzny przyczynek do problemu transcendencji. Po 12 latach, w 1904 roku, w tybingeńskim wydawnictwie Mohr Verlag ukazało się drugie, poprawione i znacznie poszerzone wydanie książki. Opatrzona było ono innym (już nie tak skromnym) podtytułem: *Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Rozrosło się do 224 stron, autor podzielił książkę na pięć obszernych rozdziałów, zachowując częściowo poprzedni podział w postaci struktury podrozdziałów, których jednak jest już łącznie 23.

Książka ta była potem uzupełniana i wznawiana jeszcze wielokrotnie. Tylko za życia Rickerta ukazało się sześć jej wydań, z czego ostatnie w 1928 roku; lecz począwszy od trzeciej edycji – z roku 1915 – nie tylko jej objętość (która znów wzrosła dwukrotnie), lecz również jej zasadnicza wymowa uległa znacznej zmianie. W międzyczasie bowiem Rickert opublikował dwa ważne teksty: w 1909 roku – *Dwie drogi teorii poznania. Transcendentalna psychologia i transcendentalna logika*, a w roku 1912 – *Sąd i sądzenie*<sup>1</sup>. Pierwszy z tych tekstów został w całości włączony do trzeciego wydania *Gegenstand der Erkenntnis...*; oba zaś wprowadzają istotne korekty do stanowiska wyłożonego w rozprawie habilitacyjnej, a rozwiniętego w edycji z 1904 roku<sup>2</sup>. Niniejszy rozdział przedstawia stanowisko Rickerta w tej postaci, w jakiej daje się ono wyczytać z pierwszych dwóch wydań książki o przedmiocie poznania.

## Idea pracy

W przedmowie autor wyjaśnia, iż problematyka pracy zrodziła się z badań nad istotą sądu, będących – jak nietrudno się domyślić – kontynuacją rozważań przeprowadzonych w dysertacji doktorskiej (poświęconej pewnej szczególnej klasie sądów, jaką stanowią wypowiedzi definicyjne). Przedłożony tekst – pisze Rickert – stara się pokazać, w jaki sposób z pomocą teorii sądów można zobaczyć w nowym świetle problemy teoriopoznawcze, w szczególności zaś – tytułowe zagadnienie rozprawy, to znaczy problem przedmiotu poznania w aspekcie pytania o rzeczywistość transcendentną<sup>3</sup>.

Jak trafnie zauważa Andrzej Noras, myśl, iż „filozofia jest sądzeniem, wszelkie poznanie wyraża się w sądzie”, „stała się punktem wyjścia całej filozofii szkoły badeńskiej, a zatem również Rickerta”<sup>4</sup>. Jako źródło inspiracji dla owej idei wskazuje cytowany autor stanowisko Kanta, wyrażone w pierwszej księdze *Analityki transcendentalnej* (rozpoczynającej część drugą *Krytyki czystego rozumu*). Kant pisał tam, że „poza oglądaniem nie ma innego rodzaju poznawania, jak poznawanie przez pojęcia. A więc poznanie każdego, a przynajmniej ludzkiego intelektu jest poznaniem przez pojęcia, jest nie

<sup>1</sup> Por.: H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*. „Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft” 1909, 14. Bd., s. 169–228; Idem: *Urteil und Urteilen*. „Logos” 1912, Nr. 3, s. 230–245.

<sup>2</sup> Bliższe omówienie charakteru owych zmian stanowiska Rickerta w kolejnych wydaniach *Gegenstand der Erkenntnis...* zob. w: A. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000, s. 162–174.

<sup>3</sup> Por.: H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1892, Vorwort, s. I.

<sup>4</sup> A. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, s. 162.

intuitywne, lecz dyskursywne. [...] Z tych zaś pojęć intelekt może zrobić tylko ten użytek, że za ich pośrednictwem sądzi”<sup>5</sup>.

Inaczej natomiast na kwestię genezy zasadniczego stanowiska neokantyzmu badeńskiego zapatruje się Maria Szyszkowska, która wiąże je nie z *Krytyką czystego rozumu*, lecz z drugim spośród krytycznych dzieł Kanta. Szyszkowska pisze: „Odpowiednio do *Krytyki czystego rozumu* i *Krytyki praktycznego rozumu* istnieją dwa nurty biorące z tych dzieł odpowiednio początek, tj. neokantyzm logiczny i teoretycznowartościowy”<sup>6</sup> (ten drugi – to oczywiście neokantyzm badeński). Potwierdzenie tego poglądu możemy znaleźć w przedmowie do drugiego wydania *Przedmiotu poznania...*, gdzie Rickert pisze: „[...] niniejsza praca [...] stara się na drodze teoriopoznawczego ugruntowania dowieść rozstrzygającej dla naszego poglądu na świat tezy o prymacie praktycznego rozumu”<sup>7</sup>.

Podstawą badawczego podejścia Rickerta do owej kwestii są wcześniejsze przemyślenia i ustalenia dotyczące natury i funkcji sądów logicznych. Stoi on bowiem na stanowisku, iż „każde poznanie rozpoczyna się od sądów, postępuje w sądach i może istnieć tylko w sądach”<sup>8</sup>. Zasadniczy schemat koncepcji autora *Zur Lehre von Definition* przedstawia się zaś następująco.

Sąd to stwierdzenie lub zaprzeczenie pewnej treści myślowej. Treść sądu zawarta jest w świadomości, natomiast czynność stwierdzenia bądź zaprzeczenia zostaje tu utożsamiona z aktem uznania pewnej wartości przez podmiot<sup>9</sup>. Nie chodzi jednak o czysto formalną, abstrakcyjną wartość logiczną (prawda / fałsz). Wartość uznawana w sądzie ma charakter transcendentny i absolutny<sup>10</sup>, a jej uznanie to akt intelektualny, analogiczny w swej formie do powinności moralnej<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. T. 1. Warszawa 1986, s. 157–158 (A 68, B 93).

<sup>6</sup> M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 18–19.

<sup>7</sup> „[...] meine Schrift [...] sucht dies durch eine erkenntnistheoretische Begründung der für unsere Weltanschauung entscheidenden Lehre vom Primat des praktischen Vernunft zu erweisen”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. Aufl. Tübingen–Leipzig 1904, s. VII.

<sup>8</sup> H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 1. Aufl., s. 55.

<sup>9</sup> „Stanowisko takie było konsekwencją utożsamienia transcendentalizmu z filozofią wartości” – zauważa trafnie H. Mikołajczyk: *Heinricha Rickerta aksjologiczne ugruntowanie kantowskiego transcendentalizmu*. W: „Filozofia”. Red. H. Mikołajczyk. T. 3. Częstochowa 2001, s. 135, przypis 1.

<sup>10</sup> „Sąd, że wartość prawdy obowiązuje absolutnie, jest to najbardziej pewny sąd, który możemy sobie pomyśleć, ponieważ jest on warunkiem każdego sądu”. („[...] das Urteil, dass ein Wahrheitswert absolut gilt [...] ist das gewisseste Urteil, dass wir uns denken können, weil es Bedingung jedes Urteils ist”). H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 1. Aufl., s. 76.

<sup>11</sup> W innym zaś miejscu Rickert przyrówna czynność logicznej asercji do aktu woli, pytając: „[...] lecz co jedynie możemy potwierdzić, jeśli potwierdzenie jest aktem zajęcia stano-

Wartość moralna ze względu na fakt swego obowiązywania (*Gültigkeit*) jest źródłem powinności, to znaczy zobowiązuje podmiot do postępowania tak, jak należy postąpić (ze względu na ową wartość). Natomiast wartość uznawana w akcie sądzenia nie ma charakteru moralnego, lecz intelektualny, ma jednakże taką samą moc obowiązywania (*gelten*). Uznanie sądu (uznanie go za prawdziwy bądź fałszywy) to – innymi słowy – sądzenie tak, jak należy sądzić (ze względu na ową wartość). Powinność logiczna obowiązuje w jeszcze większym stopniu niż moralna, ponieważ odsłania się ona (w doświadczeniu wewnętrznym) z całkowitą jasnością i pewnością; dlatego Rickert określa ją jako „konieczność sądzenia” (*Urteilsnotwendigkeit*)<sup>12</sup>. Jak zobaczymy dalej, tak przygotowana koncepcja sądu będzie miała istotny wpływ na przebieg rozważań nad problemem transcendencji.

## Źródła inspiracji

Jako głównych inspiratorów swych przemyśleń autor wymienia – oprócz Wilhelma Windelbanda, którego wpływ na kształt poglądów Rickerta jest w tym czasie przemożny – nazwiska: Hugona Bergmanna, Aloisa Riehla, Wilhelma Schuppego, Christopha Sigwarta i Johannesa Volkelta<sup>13</sup>. Wspomina także świeżo wydaną (w roku 1891) pracę Benna Erdmanna: *Logik* (drugie wydanie tej pracy ukazało się w Halle w roku 1907), sumitując się, iż nie zdążył już uwzględnić i przedyskutować jej wyników.

Nie od rzeczy będzie uczynić tu krótką wycieczkę w świat lektur Heinricha Rickerta. Prace, które cytuje w swym tekście z 1892 roku, to (pominąwszy kilka okazjonalnych nawiązań) następujące dzieła: R.H. Lotze: *System der Philosophie*. 1. Bd.: *Logik*; W. Wundt: *System der Philosophie. Logik*; Ch. Sigwart: *Logik*; H. Bergmann: *Allgemeine Logik*; W. Schuppe: *Erkenntnistheoretische Logik*; M. Keibel: *Wert und Ursprung der philosophischen Transzendenz*; H. Münsterberg: *Die Willenshandlung* oraz *Beiträge zur experimentellen Psychologie*; E. von Hartmann: *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*; W. Windelband: *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*; A. Riehl: *Der philosophische Kriticismus* oraz *Beiträgen zur Logik*; J. Volkelt: *Erfahrung und Denken*. Składają się one na dość znaczącą

---

wiska, pokrewnym chceniu?”. H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie...*, s. 184 (cytuje za: A. N o r a s: *Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, s. 165).

<sup>12</sup> Konieczność ta ma wszakże (w pierwszym wydaniu pracy) charakter subiektywny – jest przez podmiot odczuwana jako świadomość, że powinien myśleć (*resp.* sądzić) tak, a nie inaczej: „Was also mein Urteilen und damit mein Erkennen leitet, ist das Gefühl, dass ich so und nicht anders urteilen soll”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 1. Aufl., Kapitel XIII: *Urteilsnotwendigkeit*, s. 62.

<sup>13</sup> Ibidem, *Vorwort*, s. II.

panoramę myśli. Większość bowiem przywołanych tu prac pozostaje w kręgu zagadnień z pogranicza ówczesnej logiki filozoficznej i teorii poznania. Większość zaś cytowanych przez Rickerta autorów reprezentuje punkt widzenia zbliżony do psychologizmu.

Przeciw wagę wobec jego wpływów (i to przeciw wagę skuteczną, jak się w końcu okazało) stanowi, zajmujący osobne miejsce wśród inspiratorów myśli Rickerta, Hermann Rudolf Lotze i jego poglądy aksjologiczne, zwłaszcza te dotyczące określenia istoty wartości jako obowiązujących (*gültig*), które wpłynęły zdecydowanie i trwale na postawę filozoficzną Rickerta. Przyczyniło się do tego w znacznym stopniu również stanowisko jego mistrza i przyjaciela, a zarazem jednego z najznakomitszych uczniów Hermanna Lotzego – Wilhelma Windelbanda<sup>14</sup>.

Taki zestaw lektur musiał jednak wpłynąć na – przynajmniej wstępne – określenie wyjściowego stanowiska autora omawianej dysertacji. Był on bowiem poddany, jeśli można tak powiedzieć, silnej presji argumentów psychologizacyjnych, które u progu lat dziewięćdziesiątych XIX stulecia nadawały dominujący ton niemieckim pracom z zakresu logiki<sup>15</sup>. I rzeczywiście, pewne ślady psychologizycznej inspiracji pozostały w strukturze wywodu, w charakterze niektórych konkluzji, a zwłaszcza w samym punkcie wyjścia rozważań epistemologicznych Rickerta<sup>16</sup>. Jednakże autor *Gegenstand der Erkenntnis*... z całą pewnością nie należy do filozoficznego stronnictwa psychologistów. W żadnym miejscu swego tekstu nie przyznaje się wprost do intelektualnych związków z owym kierunkiem. Ale też nigdzie w swej rozprawie nie polemizuje otwarcie z tą formacją myślową (tak, jak to czynił, i to w sposób bardzo zdecydowany, Edmund Husserl w pierwszym tomie *Logische Untersuchungen*). Nie jest więc celem Rickerta ani propagowanie idei psychologizmu, ani też jawna polemika czy wręcz walna z nim rozprawa.

---

<sup>14</sup> O wpływie owych dwóch mistrzów: Lotzego i Windelbanda, na myśl filozoficzną Rickerta pisze m.in. M. Wallis-Walfisz w swym artykule: *Henryk Rickert*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, z. 3, s. 297.

<sup>15</sup> Pisze o tym obszernie Willy Moog w swych pracach: *Logik, Psychologie und Psychologismus*. Stuttgart 1920; Idem: *Die deutsche Philosophie des XX. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922, Teil IV: *Die psychologische Richtung*, s. 110–177.

<sup>16</sup> A. Zachariasz zwraca uwagę, że Rickert, „chcąc uzasadnić absolutnie prawomocny charakter poznania naukowego, a równocześnie pozostać wiernym zasadzie kopernikańskiego przewrotu Kanta, musiał w pierwszym rzędzie przezwyciężyć psychologiczne koncepcje podmiotu, które jego zdaniem były źródłem relatywizmu”. (A. Zachariasz: *Koncepcja podmiotu poznania w filozofii Heinricha Rickerta*. In: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”. Vol. 31. Sec. I: *Philosophia – Sociologia*. Red. G.L. Seidler. Lublin 1976, s. 191). To „przezwyciężenie” nie miało jednak charakteru krytyki zewnętrznej, prowadzonej od początku z jednoznacznie antypsychologizycznego stanowiska, lecz było stopniową, systematyczną analizą argumentów i kontrargumentów pod kątem realizacji zasadniczego celu rozprawy.



W pracach poświęconych filozofii Rickerta zalicza się go najczęściej do antypsychologistów, biorąc pod uwagę całość jego intelektualnego dorobku. Kiedy jednak przyglądamy się samym początkom drogi filozoficznego rozwoju wielkiego neokantysty, sprawa przedstawia się nieco inaczej. Raczej stara się on zachować neutralność wobec owego stanowiska<sup>17</sup>, choć pośredni wydzźwięk jego zasadniczych tez epistemologicznych już wówczas wyraźnie nie daje się pogodzić z psychologizmem. Zobaczymy to zwłaszcza w trakcie omawiania konstrukcji ważnego pojęcia „podmiot epistemologiczny”, stanowiącego bezosobowy korelat sfery przedmiotowej. Pozostawiając w mocy charakterystykę poznania jako relacji dwuelementowej, której korelatami są zawsze podmiot i przedmiot, Rickert dokonał stopniowo – by tak rzec – całkowitego „odpsychologizowania” pojęcia podmiotu poznania.

Ostateczne rozstanie ze skutkami inspiracji ze strony logicznego psychologizmu zawdzięcza Rickert samodzielnemu opracowaniu aksjologicznego rozwiązania postawionego przez Riehla problemu transcendentnego minimum. Owo rozstanie nastąpi jednak dopiero w roku 1909, gdy w swym tekście o dwóch drogach transcendentalnej teorii poznania Rickert krytycznie ustosunkuje się do własnych rozwiązań sprzed lat siedemnastu, dopatrując się w nich... psychologizmu właśnie. O tej samokrytyce przedstawionej w artykule *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* pisze Andrzej Noras następująco: „Już sam tytuł wskazuje na dwie możliwe drogi ugruntowania teorii poznania. Pierwszą drogę, przedstawioną w rozprawie habilitacyjnej, [...] nazywa teraz Rickert drogą transcendentalno-psychologiczną i stara się pokazać, że zawiera ona pewne słabe strony. Najważniejszą jest psychologistyczny punkt wyjścia”<sup>18</sup>.

## Pytanie epistemologiczne

Co zatem stanowi nadrzędny cel przedstawionej w 1892 roku pracy?

Heinrich Rickert wyjawia w krótkim wstępie, iż jednym z głównych jego celów było poprawne postawienie właściwego pytania<sup>19</sup>. Dlatego też próby

---

<sup>17</sup> Taką postawę M. Woźniczka proponuje nazwać „apsychologizmem”, pisząc: „Może warto wyróżnić jeszcze jedno stanowisko – apsychofizizm. Jego reprezentanci, ogólnie rzecz biorąc, nie angażowaliby się w spór psychologistów z antypsychologistami”. M. Woźniczka: *Spór psychologizm – antypsychologizm w dziedzinie filozofii: przegląd bibliograficzny i dyskusja*. W: „Filozofia”..., T. 3, s. 188.

<sup>18</sup> A. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, s. 166.

<sup>19</sup> „Es handelte sich vor Allem darum, richtig zu fragen, und die Klarlegung des Problems nimmt daher einen verhältnismässig grossen Raum ein”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 1. Aufl., Kapitel 1: *Der erkenntnistheoretische Zweifel*, s. 1.

klarownego sformułowania zasadniczego problemu zajmują stosunkowo dużo miejsca w tekście, a proponowane rozwiązania – zastrzega się autor – mają bardziej charakter propozycji do przedyskutowania niż gotowych i gruntownie przemyślanych tez. Pomimo tych zastrzeżeń czytelnik może się jednak przekonać, że z książki wyłania się spójna i precyzyjnie skonstruowana wizja poznania, ugruntowanego w swoiście pojmowanej transcendencji. Wrażenie to zdecydowanie się pogłębia po lekturze drugiego, poszerzonego wydania *Gegenstand der Erkenntnis...*, które ukazało się w roku 1904 nakładem oficyny Mohr Verlag, gdzie epistemologia transcendentálna, źródłowo ugruntowana w precyzyjnie przemyślanym i skrupulatnie zaprezentowanym obszarze absolutnej powinności, opartym na zobiektywizowanych wartościach intelektualnych, przybrała już postać dojrzałego systemu.

## W poszukiwaniu źródłowego ugruntowania poznania

Zanim przejdziemy do omówienia owego fundamentu, mającego absolutnie ugruntować poznanie, zwróćmy uwagę na kolejny rys sytuujący pracę Rickerta w typowym klimacie filozoficznych poszukiwań jego epoki. Charakterystyczną bowiem cechą owego okresu jest powszechne dążenie do przywrócenia zagubionej, czy też zamaczonej tożsamości dyskursu filozoficznego przez odnalezienie i wskazanie właściwego dlań punktu wyjścia<sup>20</sup>. Można by powtórzyć za Martinem Heideggerem, że podstawowym wyzwaniem rzuconym tej epoce stało się „powtórzenie problemu”<sup>21</sup> ugruntowania filozofii. Mó-

---

<sup>20</sup> Był to bowiem dla filozofii europejskiej okres krytyczny. Roman Ingarden charakteryzował go następująco: „[...] były to lata załamania się filozofii idealizmu niemieckiego, a wraz z nim poniekąd załamania filozofii ówczesnej w ogóle; jako zwycięzca zaś pozostały na placu nauki przyrodnicze. Zdawało się, że filozofia należy już do przeszłości”. R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Przeł. A. Półtański. Warszawa 1974, s. 19. W podobnym duchu wypowiadał się Herbert Schnädelbach: „W epoce, jaką mamy rozpatrywać, mamy do czynienia z kulturą, która pojmuje siebie jako kulturę naukową, jednakże rezygnuje ona z przekazywanego od Arystotelesa po Hegla utożsamienia filozofii i nauki, a zatem istniejąca filozofia przestaje być modelem naukowości w ogóle. [...] Filozofia popada tym samym w trudną sytuację, musi bowiem wciąż dowodzić swej niezbędności, a nawet usprawiedliwiać swoje istnienie. Oddziaływania zwrotne tego nowego przymusu legitymizacji na samą filozofię [...] stopniowo zagęszczając się, przybierają widoczną postać kryzysu tożsamości oraz wywołują różne próby przeciwdziałania tej sytuacji”. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 111.

<sup>21</sup> „Ugruntowanie jest raczej projektowaniem planu budowy jako takiego w ten sposób, że plan ów wskazuje nam jednocześnie, na czym i jak budowla ma być ugruntowana” – wyjaśniał M. Heidegger (*Kant a problem metafizyki*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1989, s. 9).

wiąc ściślej, chodziło o to, by wskazać podstawowy problem, zasadnicze pierwsze pytanie, od którego rozważenia powinna się rozpoczynać wszelka sensowna refleksja i dyskusja. Poszukiwaniom tym przyświecała nadzieja, że utracona tożsamość filozoficznej samowiedzy zostanie przywrócona z chwilą, gdy filozofia będzie uprawiana tak, jak powinna być uprawiana. Kryło się za tym przekonanie o istnieniu jednego, apriorycznego i wzorcowego modelu filozofii, który trzeba najpierw odsłonić (w metafizycznej refleksji ugruntowującej), a następnie systematycznie realizować. Nie było natomiast wśród filozofów jednomyślności co do tego, jaki ma być ów wzorcowy model filozofii i na czym powinien się opierać: czy na idei zgodności z obiektywną rzeczywistością, czy na asymilacji rezultatów doświadczenia (którego zakres i reguły prawomocności także były rozmaicie rozumiane), czy na zbieżności z wynikami nauk szczegółowych, czy na zgodności z aprioryczną strukturą podmiotu.

Próby określenia, jaka filozofia być powinna, dokonywały się na każdej z wymienionych dróg, a także na innych jeszcze, co wywołało zasadniczą rozbieżność stanowisk w rozgrywającym się sporze. Można było co prawda zauważyć, iż przedstawiciele różnych kierunków poszukiwań „w sporze tym manifestują jednak swą wewnętrzną współzależność, wspólność w podstawowych przekonaniach i niezachwianą wiarę w prawdziwą filozofię” – jak próbował podsumować tę dyskusję Edmund Husserl po upływie dwudziestu lat nowego stulecia<sup>22</sup>. Jednakże owa „wspólność” nie obejmowała odpowie-

---

a „przez powtórzenie jakiegoś podstawowego problemu rozumiemy odsłonięcie jego źródełowych, dotychczas ukrytych możliwości, których opracowanie przemienia ów problem i w tej dopiero postaci zachowuje jego problemową zawartość. »Zachować problem« oznacza utrzymać w stanie swobody i aktywności te jego wewnętrzne moce, które go jako problem w jego istocie umożliwiają”. Ibidem, s. 228.

Różnica obu stanowisk polega na tym, że Heidegger podejmuje się w swej książce powtórzenia problemu na fundamencie „uprzedniego opanowania tego, co stanowi właściwy wynik wcześniejszego, tu więc Kantowskiego ugruntowania” (ibidem), a owocem tak zaplanowanej analizy jest antropologiczne ugruntowanie metafizyki: „[...] w Kantowskim ugruntowaniu [...] uzasadnienie wewnętrznej możliwości ontologii dokonuje się jako odsłonięcie transcendencji, tzn. podmiotowości ludzkiego podmiotu. [...] Z Kantowskiego ugruntowania wynika: uzasadnienie metafizyki jest zapytywaniem o człowieka, tzn. antropologią”. (Ibidem, s. 229–230). Zamiar badawczy Rickerta można natomiast zinterpretować jako powtórzenie problemu, który półtora wieku przed Kantem postawił Kartezjusz – problemu epistemologicznego ugruntowania filozofii transcendentalnej. Jeden z wyników pośrednich, osiągniętych przez Rickerta, można by też scharakteryzować (nieco zmienionymi – *mutatis mutandis*) słowami Heideggera: „[...] uzasadnienie wewnętrznej możliwości filozofii (jako transcendentalnej refleksji nad poznaniem) dokonuje się jako odsłonięcie transcendencji”. Tylko że odsłonięta w analizie Rickerta transcendencja bardzo różni się od sposobu, w jaki pojmuje ją Heidegger. Czym jest transcendencja w ujęciu Rickerta, dlaczego nie można jej utożsamiać ani z „podmiotowością ludzkiego podmiotu”, ani z obiektywnym istnieniem przedmiotów poza obrębem świadomości, będziemy się starali pokazać w dalszym wywodzie.

<sup>22</sup> E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*. Przeł. A. Waj s. Warszawa 1982, s. 6–7.

dzi na pytanie, co jest właściwym punktem wyjścia krytycznej i maksymalnie rzetelnej refleksji.

Zasadnicza trudność w toczącej się wówczas dyskusji nad właściwym doбором punktu wyjścia filozofii polega wszakże na tym, iż spór ten musi toczyć się na płaszczyźnie przeddyskursywnej. Trzeba więc dyskutować o tym, co z natury swej leży poza dyskusją. A to już paradoks. Trudno się więc dziwić, że w owym sporze zamiast argumentów rzeczowych i racjonalnych (bo takich być nie może w zarysowanej tu płaszczyźnie sporu) padać będą odwołania do pewnych stanów ducha i umysłu – różnie identyfikowanych w sąsiadujących z sobą dziesięcioleciach. A więc na przykład: do wiary (A. Riehl), do zdrowego rozsądku (niegdyś nawoływał doń W. Hamilton, obecnie G.E. Moore), do arbitralnej konwencji (H. Poincaré, E. Le Roy) albo – wręcz przeciwnie – do logicznej konieczności (*Denknotwendigkeit*: J. Volkelt, H. Rickert) bądź do (tak czy inaczej rozumianej) oczywistości sądów (F. Brentano, E. Husserl).

Do owego postulatu metodologicznego, jakim jest poszukiwanie jak najstaranniej dobranego punktu wyjścia, dołącza się drugi postulat: poszukiwanie takiego sposobu uzasadniania kolejnych kroków myślowych, który byłby w jak najmniejszym stopniu narażony na krytykę<sup>23</sup>. Minął już bowiem czas tworzenia pełnych rozmachu, wielkich systemów spekulatywnych. Teraz oczekuje się od filozofii czegoś innego: nie uniwersalnego zasięgu systemowych rozwiązań, lecz wiarygodności w systematycznym badaniu poszczególnych, ściśle powiązanych z sobą logicznie zagadnień.

W ramach krytycznego oczyszczania metody filozoficznej postanowiono się kierować w obrębie ówczesnej logiki (ściślej: metodologii ogólnej) ideą „bezzałożeniowości” (*Voraussetzungslosigkeit*). Aby uchronić tę koncepcję przed zarzutem absurdalności (typu: „z niczego Pan Bóg mógł stworzyć świat, ale żaden logik ani filozof nie wywiedzie z niczego żadnych pozytywnych wniosków”), interpretuje się ideę bezzałożeniowości jako – by tak rzec – maksymalnie krytyczny minimalizm. Chodzi o postulat metodologiczny, który można by najogólniej sformułować następująco: nie przyjmuj żadnego założenia, dopóki nie poddasz go maksymalnie surowym testom krytycznym. Zwolennicy owego rozwiązania będą się między sobą różnić poglądami na to, jakiego rodzaju testy krytyczne powinno się stosować i jakiego rodzaju wyniki testów przesądzą o przyjęciu lub odrzuceniu wstępnie formułowanych hipotez; ale zasadnicze dążenie będzie w ogólnym zarysie podobne.

---

<sup>23</sup> Albowiem „zagadnienie punktu wyjścia jest podstawowym i najtrudniejszym problemem filozofii pierwszej. Wiadomo, że każde uporządkowane filozofowanie ma jakiś faktyczny punkt wyjścia, od którego zaczyna się uprawianie filozofii. Filozofowanie racjonalne stara się, by jego początek został obrany celnie i zasadnie”. J. K r o k o s: *Fenomenologia Husserla, Pfändera i Schelera*. Warszawa 1992, s. 25.

Rickert także próbuje zrealizować tak rozumiany postulat bezzałożeniowości. W pierwszym rozdziale swej pracy pisze: „Teoria poznania [...] w przeciwieństwie do nauk, które opierają swe rezultaty na niedowiedzionych założeniach, powinna – o czym się od jakiegoś czasu często mówi – być teorią bezzałożeniową. Co prawda, nie absolutnie bezzałożeniową, ponieważ myślenie, które chce zaczynać z niczego, nigdy nie ruszy z miejsca, lecz [powinna być teorią] bezzałożeniową w tym sensie, że powinna swoje założenia ograniczyć tak dalece, jak to tylko możliwe”<sup>24</sup>. Odrzuca więc Rickert w szczególności jakiegokolwiek założenia metafizyczne oraz psychologiczne<sup>25</sup>. Ogranicza się natomiast w punkcie wyjścia do dwóch założeń.

Pierwsze wiąże się z rozstrzygnięciem metaproblemu: co jest podstawowym problemem teorii poznania? Owemu wstępnemu rozstrzygnięciu towarzyszy dodatkowe założenie, zgodne zresztą z tradycją filozofii transcendentnej, której Rickert stara się pozostać wierny: założenie, iż teoria poznania jest podstawową dziedziną filozofii, ponieważ od kształtu zasadniczych rozstrzygnięć epistemologicznych zależy, jakie prawdy (i na jakiej drodze uzyskane) składać się będą na filozoficzny obraz świata<sup>26</sup>. Wielokrotnie w tek-

---

<sup>24</sup> „Nicht nur die »alte«, sondern auch die »neue« Erkenntnistheorie [...] soll, wie man oft schon gesagt hat, im Gegensatz zu den auf ungeprüften Voraussetzungen ruhenden Wissenschaften, voraussetzungslos sein. Allerdings nicht absolut voraussetzungslos, weil ein Denken, das mit nichts beginn wollte, auch niemals von der Stelle kommen könnte, aber voraussetzungslos in dem Sinne, dass sie ihre Voraussetzungen so weit wie möglich einschränkt”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 1. Aufl., s. 5.

<sup>25</sup> „Wiemy tylko o transcendentnej wartości. Świat transcendentnych rzeczy pozostaje dla nas całkowicie problematyczny; nie mamy zgoła żadnego powodu, by weń wierzyć. [...] Transcendencja oznacza dla nas normę potwierdzania bądź zaprzeczania [sądów, natomiast – K.W.] problem transcendencji jest źle postawiony, jeśli miałoby w nim chodzić o jakiś byt niezależny od naszych przedstawień” – pisze H. Rickert (*Gegenstand der Erkenntnis...*, 1. Aufl., s. 86–87), a w drugim wydaniu tej pracy dodaje: „[...] w mojej rozprawie poruszam problemy epistemologii, a nie psychologii ani metafizyki. Rozwijam zatem kwestie, które stanowią założenia psychologii i metafizyki, a nie nadają się zupełnie na przedmiot badań tych dyscyplin”. Ibidem, 2. Aufl., s. VII.

Manfred Brelage komentuje Rickertowską koncepcję bezzałożeniowości następująco: „Żadna forma ontycznego bądź ontologicznego poznania nie może ugruntować obowiązywania pryncypiów wszelkiego poznania. Przez tę tezę krytycyzm uwalnia się od wszelkich założeń, w których implikowany jest byt”. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 90–91; cytuję w przekładzie A. N o r a s a za: *Idem: Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, s. 171.

<sup>26</sup> Takie stanowisko reprezentował również Alois Riehl, którego wpływ na postawę filozoficzną Rickerta pozostaje widoczny w omawianej pracy. Choć w pewnych kwestiach – zwłaszcza w związku z ideą transcendentnego minimum – Rickert występuje z ostrą krytyką poglądów swego poprzednika, to jednak niektóre imponderabilia jego postawy, np. nieufne podejście do metafizycznego zaplecza idei pozytywizmu, a także fundamentalne ustalenia co do zakresu zadań filozofii oraz hierarchii ważności poszczególnych jej dyscyplin i logicznych pomiędzy nimi relacji, autor *Gegenstand der Erkenntnis...* przejmuje z aprobatą.

ście swej książki Rickert, podchodząc do rozważania problemów natury metafizycznej, zastrzega się, iż wszelkie rozstrzygnięcia tego typu kwestii muszą zostać poprzedzone wyczerpującą dyskusją metodologiczną nad statusem oraz sposobem uzasadnienia sądów ontologicznych<sup>27</sup>.

Dodajmy jeszcze, że postać, w jakiej autor dzieła formułuje swój zasadniczy problem, jest świadomym (a zarazem polemicznym) nawiązaniem do zagadnienia postawionego wcześniej przez Aloisa Riehla i Johanna Volkelta. Chodzi o zagadnienie minimum transcendentnego, a więc grupy postulatów dotyczących istnienia (mówiąc ściślej: o określony sposób istnienia, związany ze sposobem rozumienia pojęcia transcendencji) pewnej klasy fundamentalnych bytów. Jednakże Rickert rozumie główny problem swej pracy jako problem epistemologiczny, nie zaś metafizyczny. Zajmuje się zatem gruntownym przedyskutowaniem warunków możliwości uznania prawdziwości pewnego typu sądów<sup>28</sup> – tych właśnie, które orzekają o istnieniu i charakteryzują istnienie oraz sposób istnienia tego, co transcendentne. Reprezentowana przez Rickerta postawa w odniesieniu do problematyki, generowanej przez sens formuły „minimum transcendentne”, to przede wszystkim wyraz obawy przed pochopnym uznaniem transcendentnego charakteru tych przedmiotów naszego poznania, które w istocie transcendentne nie są<sup>29</sup>. Grozi to

<sup>27</sup> Ten rys podejścia do problemu pokrywa się zasadniczo ze sposobem rozumienia postulatów bezzakończoności, jaki sformułował Husserl w 7. paragrafie *Wprowadzenia* do drugiego tomu *Badania logicznych*. Husserl bowiem także podkreśla potrzebę autonomii badań epistemologicznych w stosunku do metafizycznych rozstrzygnięć, pisząc: „Badanie teoriopoznawcze poważnie pretendujące do naukowości musi, jak to już niejednokrotnie podkreślano, czynić zadość zasadzie bezzakończoności. [...] To, że akty myślenia niekiedy kierują się ku obiektem transcendentnym, czy zgoła nieistniejącym i niemożliwym, nie ma tu nic do rzeczy. [...] Czymś całkowicie odrębnym od teorii poznania jest pytanie o prawomocność, z jaką przyjmujemy różne od naszego własnego Ja realności »psychiczne« i »fizyczne«, czym jest istota tych realności i jakim podlegają one prawom, czy należą do nich atomy i molekuly fizyków itp. Pytanie o istnienie i naturę »świata zewnętrznego« jest pytaniem metafizycznym, [zaś] teoria poznania sytuuje się przed wszelką teorią empiryczną, zwłaszcza przed wszelką metafizyką; dalej także przed wszelką wyjaśniającą nauką realną, przed nauką przyrodniczą z jednej i psychologią z drugiej strony”. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. 2. Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle a.d. Saale 1901, s. 19–21, *passim*. Cytuję według: E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część I. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 26–29 *passim*.

<sup>28</sup> Albowiem – jak zauważa Noras, powołując się na opinię Isa Kerna – „teoria poznania [w rozumieniu Rickerta – K.W.] nie jest nauką, która pyta o możliwość poznania, lecz tę możliwość już zakłada i pyta o to, co myśleniu jako takiemu nadaje charakter poznania prawdziwego”: jako że myślenie Rickert utożsamia z poznaniem „pod warunkiem, że jest ono prawdziwe”. A. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, s. 164; por.: I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 377.

<sup>29</sup> Wypada tu jeszcze raz odwołać się do Isa Kerna, który – objaśniając nieporozumienie, jakiego ofiarą padł Husserl w swej interpretacji myśli Rickerta – zwraca uwagę na istot-

bowiem powrotem do błędów przedkrytycznej metafizyki, czyli intelektualnym regresem do czasów przedkantowskich.

Drugie założenie prezentowanej rozprawy, którego treść będzie miała zasadniczy wpływ na ostateczną postać transcendentalnej epistemologii Heinricha Rickerta, związane jest z naturą poznania. Głosi mianowicie, że poznanie to określonego rodzaju relacja (za chwilę będziemy dokładniej rekonstruować typ owej relacji) między podmiotem a przedmiotem, lub raczej: przedmiotami.

## Co jest przedmiotem poznania?

Na początku pierwszego rozdziału Rickert formułuje problem, który uważa za kluczowe pytanie epistemologii. Skoro do pojęcia poznania – jak twierdzi – należy oprócz poznającego podmiotu także poznawany przedmiot, przy czym pod pojęciem „przedmiot poznania” rozumiemy to, na co powinno się skierować poznanie, by mogło stać się prawdziwe i obiektywne, godzi się przede wszystkim zapytać: co jest przedmiotem poznania?<sup>30</sup>

Nieco dalej to pytanie przybierze bardziej precyzyjną i szczegółową postać: czy istnieje rzeczywistość niezależna od poznającej świadomości, będąca przedmiotem poznania?<sup>31</sup>

Podsumujmy zatem: podstawowy problem rozprawy, który – zgodnie z brzmieniem tytułu pierwszego rozdziału w drugim wydaniu książki (*Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*) – autor uważa zarazem za podstawowy problem teorii poznania, zostaje czytelnikowi zaprezentowany w trzech kolej-

---

ną różnicę w sposobie rozumienia terminu „przedmiot transcendentny” przez obu myślicieli. „Husserl rozumie pod pojęciem »przedmiot« pewien przedmiot istniejący, który [jako taki – K.W.] może stać się przedmiotem poznania i sądu, podczas gdy dla Rickerta termin ten oznacza przede wszystkim to, czemu poznanie zawdzięcza swoją ważność. W późniejszych swych rozważaniach Rickert określi »przedmiot transcendentny« właśnie jako nieistniejący (przedmiot istniejący – zgodnie z jego stanowiskiem – musi być immanentny), ponieważ »obowiązywać« (*gelten*) i »istnieć« (*sein*) to bynajmniej nie to samo”. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 380–381.

<sup>30</sup> „Zum Begriff des Erkennens gehört ausser einem Subjekte, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird. Unter Gegenstand verstehen wir das, wonach das Erkennen sich zu richten hat, um wahr oder »objektiv« zu sein. Was ist dieser Gegenstand der Erkenntnis?” H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 1. Aufl., Kapitel I, s. 1.

<sup>31</sup> Zwizęśle sformułowanie w pierwszym wydaniu książki: „[...] gibt es eine vom Bewusstsein unabhängige Welt?”. (Ibidem, 1. Aufl, s. 2), w drugim, poszerzonym i uzupełnionym wydaniu zostaje doprecyzowane pod kątem problemów epistemologii: „[...] gibt es eine vom erkennenden Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit, die Gegenstand der Erkenntnis ist?”. (Ibidem, 2. Aufl., s. 10).

nych, coraz bardziej szczegółowych sformułowaniach, które brzmią następująco:

1. Co jest przedmiotem poznania?
2. Czy istnieje byt niezależny od świadomości?
3. Czy istnieje rzeczywistość niezależna od poznającej świadomości, będąca przedmiotem poznania?

Przejdźmy teraz do rekonstrukcji głównych tez pracy Rickerta i do dyskusji nad nimi.

## Polemika z realizmem. Problem transcendencji

Zmierzając do maksymalnie rzetelnej odpowiedzi na postawione na początku pytanie, Rickert rozpoczyna od walnej polemiki z realizmem<sup>32</sup>. Najpierw przytacza potoczny pogląd zdrowego rozsądku, pisząc: „Człowiek »naiwny« nie widzi tu żadnego problemu. Przedmiotami poznania są dla niego rzeczy w świecie zewnętrznym, a gdyby go zapytać, na czym polega poznanie, powiedziałby, iż rzeczy wywołują w nas wyobrażenia (*Vorstellungen*), a poznanie to posiadanie wyobrażeń zgodnych (*übereinstimmend*) z rzeczami”<sup>33</sup>.

Przedstawiciele nauk szczegółowych także po części podzielają – zdaniem cytowanego autora – ten pogląd. „Uważa się wprawdzie – pisze Rickert – że wyobrażenia przedstawiają rzeczy nie dokładnie takimi, jakie one rzeczywiście są, tylko im »odpowiadają« (*entsprechen*) albo je »oznaczają« (*bezeichnen*)”<sup>34</sup>. Twierdzi się przy tym stanowczo, że przedmiotami poznania są rzeczy, na które podmiot musi się orientować, jeśli chce poznawać<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Warto zauważyć, że u wszystkich omawianych tu – począwszy od pierwszego rozdziału – autorów, niezależnie od zaklasyfikowania ich własnego stanowiska, występuje motyw krytyki potocznego, zdroworozsądkowego realizmu, zwanego zazwyczaj „naiwnym” (*naiv*) lub „pospolitym” (*gemein*). Poza kręgiem akademickich filozofów bowiem była to w owym czasie szczególnie rozpowszechniona postawa światopoglądowa. Jej popularność wiązała się z dominującym kształtem przekonań ontologicznych, jakie panowały wówczas w środowisku uczonych zajmujących się empirycznymi badaniami nad przyrodą. Że ów dosłownie traktowany realizm ontologiczny nie ominął także osób posiadających pewną kulturę filozoficzną, świadczy choćby wydana zaledwie pięć lat po tybińskim wznowieniu *Przedmiotu poznania* Rickerta rozprawka Włodzimierza Lenina *Materializm i empiriokrytycyzm*.

<sup>33</sup> H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis*..., 1. Aufl., s. 1.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> W tym miejscu pada, nietrudna do zidentyfikowania, krytyczna aluzja do poglądów Aloisa Richla, którego – jako autora książki o znaczeniu filozofii dla nauk pozytywnych (jak stwierdza jej podtytuł), a także zgodnie z jego własną deklaracją – Rickert uważa (w pewnych kwestiach) za rzecznika światopoglądu naukowego. Bardzo podobne bowiem sformu-



Najczęstsza interpretacja filozofii Kanta – czytamy dalej – również opiera się na przekonaniu, że świadomość poznająca stoi naprzeciw świata rzeczy w sobie, których poznanie jest osiąganę za pośrednictwem uobecniających się w niej zjawisk<sup>36</sup>.

Tymczasem krytycznie nastawiona refleksja epistemologiczna musi zakwestionować nie tylko poznawalność, lecz zgoła istnienie świata rzeczy niezależnych od świadomości. Pytanie o przedmiot poznania przybiera wówczas postać, którą Rickert określa jako problem transcendencji: czy istnieje świat rzeczy niezależnych od świadomości?

Z tym pytaniem – ontologicznym, bo dotyczącym kwestii istnienia określonej klasy przedmiotów, charakteryzowanych przez ich stosunek do świadomości – wiąże się bezpośrednio pytanie epistemologiczne. Brzmi ono: „[...] czy teoria poznania, zbudowana na przeciwstawieniu podmiotu i przedmiotu jako dwóch autonomicznych, wzajemnie niezależnych bytów, da się utrzymać, czy niezbędna jest jej przebudowa?”<sup>37</sup>. To pytanie ma dla Rickerta znaczenie zasadnicze. Gdyby bowiem potwierdziły się wątpliwości co do istnienia świata transcendentnych obiektów, tym samym nie mogłyby one zostać uznane za przedmioty poznania, gwarantujące jego obiektywność. A czym byłoby poznanie bez przedmiotu i bez obiektywnej treści?

Dlatego w wydaniu z 1892 roku autor opatrzył postawiony przez siebie problem komentarzem: „Oto pytanie, do odpowiedzi na które mają się przyczynić niniejsze rozważania”, a w drugim wydaniu określił go już jako „podstawowy problem teorii poznania” i dodatkowo wzmocnił wymowę tej formuły, czyniąc ją tytułem całego pierwszego rozdziału pracy<sup>38</sup>.

Jak można się spodziewać, cały dalszy wywód będzie zmierzał w kierunku uzasadnienia drugiego członu owej alternatywy. Rozstrzygnięcie „pro-

---

łowanie da się znaleźć w tekście Riehla, który – odrzucając realizm naiwny, lecz aprobując w to miejsce realizm krytyczny – pisał: „Wir sind geneigt, zu glauben, dass Dinge, welche unsern Wahrnehmungen vollkommen ähnlich sind, auch ausser der Wahrnehmung existieren. Das unkritische Denken unterscheidet überhaupt nicht zwischen Wahrnehmung und Sache, es hält die Erscheinung einer äusseren Ursache, die Wirkung derselben auf Sinne und Verstand, für die äussere Ursache selbst. Allein, wenn auch dieser Glaube, der für die praktischen Zwecke des Lebens ausreicht, in Bezug auf die Beschaffenheit der Dinge einen Irrtum enthält, so braucht er deshalb nicht auch in Bezug auf das Dasein der Dinge falsch zu sein”. A. Riehl: *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 2. Bd., 2. Teil: *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*. Leipzig 1887, s. 129–130. (O tym zaś, że jest wyznawcą światopoglądu naukowego, pisał Riehl – ibidem, s. 357).

<sup>36</sup> Zob.: H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis*..., 1. Aufl., s. 1.

<sup>37</sup> ibidem, s. 2.

<sup>38</sup> Zob. ibidem: „Dies ist die Frage, zu deren Beantwortung wir einen Beitrag liefern wollen”; por. wydanie z 1904 r., Erstes Kapitel: *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, s. 2: „In dieser Frage steckt das Grundproblem der Erkenntnistheorie, und mit ihrer Beantwortung haben es die folgenden Ausführungen zu tun”.

blemu transcendencji” w tradycyjnym sensie okaże się negatywne<sup>39</sup>. W ślad za tym trzeba będzie tak przekonstruować podstawowy model sytuacji poznawczej, by stało się jasne, iż przedmiotowym korelatem poznania nie może być żaden obiekt transcendentny, istniejący w sobie (*an sich*) w sposób niezależny od świadomości – przynajmniej dopóty, dopóki rozumiemy poznanie (zgodnie z najbardziej rozpowszechnioną tradycją) jako wytwarzanie w świadomości wyobrażeń odpowiadających poszczególnym przedmiotom poznania.

## Poznanie jako relacja dwuargumentowa

Rozważania Rickerta koncentrują się cały czas wokół relacji poznania, która pełni dlań funkcję pierwotnego punktu wyjścia. Poznanie jako relacja, która w określony sposób wiąże z sobą swoje dwa argumenty: podmiot i przedmiot, poprzedza i warunkuje określenia obu jej korelatów. (Jest to pogląd zgodny z panującym w szkole neokantowskiej – choć zwłaszcza w neokantyzmie marburskim – relacjonizmem). Niezależnie od wszelkich postulowanych zmian w ujęciu podstawowego problemu epistemologicznego, pozostaje w mocy teza, iż poznanie to – jak ujął tę kwestię Arystoteles – „przejście z nieznanomości w znajomość”<sup>40</sup>. Jest to więc proces, w którego wyniku przedmiot poznania (czykolwiek by był) zostaje pojęty, ujęty, uchwycony, przyswojony przez świadomość. Wszystkie te określenia, będące powszechnie używanymi synonimami terminu „poznany”, niosą z sobą wyraźną sugestię, iż w rezultacie przeprowadzonego procesu poznania jego przedmiot staje się w jakiś sposób częścią świadomości, elementem jej zawartości (*Bewusstseinsinhalt*). Z tej własności poznania wynika, że zarówno podmiot, jak i przedmiot muszą mieć taką naturę, która umożliwia świadomości „zawłaszczenie”, to jest wciągnięcie w swój obręb przedmiotu.

Zwróćmy przy tym uwagę, że równocześnie – wedle „klasycznej” wersji relacyjnej koncepcji poznania – rezultatem nawiązania przez podmiot relacji poznawczej z przedmiotem jest zmiana stanu wyłącznie jednej strony relacji, to jest podmiotu. Poznanie nie wpływa w żaden sposób na strukturę, a tym bardziej – rzecz jasna – na sposób bycia przedmiotu. Przedmiot pozostaje tym samym, czym był dotychczas, niezależnie od tego, czy został nań skierowany czyjś akt poznawczy, czy też nie. (Ta koncepcja zostanie zakwe-

<sup>39</sup> W to miejsce Rickert dopuszcza inny, dający się zaakceptować i niesprzeczny sens pojęcia „przedmiot transcendentny”, o czym będzie mowa nieco dalej.

<sup>40</sup> Zob.: Arystoteles: *Poetyka*. W: *Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles – Horacy – Pseudo-Longinus*. Przeł. i oprac. T. Sinko. Wrocław 1951, s. 23.

stionowana dopiero pod wpływem dyskusji na temat filozoficznych implikacji zasady nieoznaczoności Heisenberga; to jednak nastąpi za dobrych kilkanaście lat). Poznanie może natomiast (wręcz powinno – przynajmniej jeśli mówimy o poznaniu filozoficznym) dostarczać podmiotowi informacji nie tylko o strukturze i właściwościach, lecz także – o fakcie i sposobie istnienia (*resp.* nieistnienia) przedmiotu.

Przedmiot poznania od samego początku nie może być zatem transcendentny względem świadomości, nie może być – jako przedmiot poznania – od niej niezależny. Przeciwnie, musi jej być jakoś pokrewny, musi być z nią – aktualnie lub potencjalnie – skorelowany. W przeciwnym razie nie dałoby się racjonalnie wyjaśnić, jak to możliwe, że coś absolutnie heterogenicznego wobec świadomości zostaje przekształcone – w wyniku procesu, który przebiega całkowicie „na zewnątrz” przedmiotu, nie ingerując w jego strukturę, naturę ani właściwości – w integralny składnik świadomości.

Trzeba tu dla ścisłości zaznaczyć, że rozumowanie to dotyczy przedmiotu poznania, który w tej fazie rozważań należy rozumieć – jak to określa Rickert – jako „to, co stoi naprzeciw poznającego podmiotu i na co poznanie musi się skierować, by być prawdziwym i obiektywnym”<sup>41</sup>. Nie wyklucza to z góry możliwości istnienia w ogóle przedmiotów transcendentnych, które jednak – jako transcendentne – musiałyby być wówczas, z omówionych wcześniej względów, radykalnie niepoznawalne, to znaczy, że gdyby faktycznie istniały, to z zasadniczych powodów nie mogłyby stać się korelatami podmiotu w relacji poznania.

Dyskusja nad hipotezą, że istnieją takie niepoznawalne przedmioty transcendentne, zostaje przeprowadzona dalej – w rozdziale piątym *Gegenstand der Erkenntnis*... Po rozważeniu różnych możliwych znaczeń pojęcia „przedmiot transcendentny” Rickert dochodzi do wniosku, że hipoteza przyjmująca istnienie takowych jest wprawdzie logicznie niesprzeczna, lecz zarazem całkowicie jałowa. Dzieje się tak, ponieważ z samej definicji przedmiotu transcendentnego (oraz – co nie zostaje tu wprost przywołane jako argument, lecz stanowi niezbędną przesłankę w przedstawianym procesie wnioskowania – z przyjętej w tej części pracy definicji poznania) wynika analitycznie, iż nie może istnieć żaden sposób dowiedzenia się o istnieniu takich przedmiotów. Gdybyśmy bowiem zdobyli taką wiedzę, byłoby to już jakimś rodzajem ich poznania, co prowadziłoby do natychmiastowej sprzeczności z przyjętym przez Rickerta na użytek tej fazy rozważań sensem terminu „transcendentny”.

Wszystkie przedmioty poznania muszą być zatem immanentne: zarówno te, które już zostały poznane, jak i te, które kiedykolwiek mogą się znaleźć w zasięgu relacji poznania; relacja ta nie ma bowiem mocy zmieniania statusu swych przedmiotów.

<sup>41</sup> Por. przypis 30.

Do tych ustaleń trzeba przeto dostosować odpowiednio zmodyfikowaną teorię poznania. Musi ona operować takimi pojęciami podmiotu świadomości oraz przedmiotu poznania, które umożliwią racjonalne, logicznie niesprzeczne, wewnętrznie koherentne i zgodne z doświadczeniem ujęcie poznania jako relacji między świadomością a jej immanentnymi przedmiotami.

W tej kwestii – pisze Rickert – ścierają się dwa sprzeczne stanowiska. Z jednej strony uchodzi za oczywiste, że „wiedza nie może sięgać dalej niż świadomość”<sup>42</sup>. Z drugiej strony wszakże konsekwencje zrównania zakresów pojęć „byt” i „zawartość świadomości” uchodzą za tak okropne, że uważa się je często za poważny argument na rzecz realnego istnienia rzeczywistości niezależnej od podmiotu. Autor omawianej pracy podejmuje się jednak wykazać za pomocą odpowiednich, precyzyjnych dystynkcji terminologicznych, że owe konsekwencje wcale nie muszą być tak przerażające, jak – na przykład – solipsyzm. Co więcej punkt widzenia idealizmu epistemologicznego (w wersji ostatecznie przyjętej przez Rickerta, a opierającej się na „stanowisku immanencji”<sup>43</sup>) w niczym nie naruszy zdroworozsądkowych przekonań, leżących u podstaw naszego codziennego praktycznego kontaktu z tym, co zwykliśmy interpretować jako świat zewnętrzny.

## Świadomość i jej podmiot

W znanych sobie opracowaniach problematyki teoriopoznawczej Rickert wyróżnia trzy sposoby rozumienia relacji podmiotowo-przedmiotowej. Przedstawia je kolejno w rozdziale zatytułowanym *Der dreifache Gegensatz des Subjekts zum Objekt*<sup>44</sup>. Są one tak uporządkowane, że przy przejściu od sposobu wcześniejszego do późniejszego zmienia się zakres przedmiotowy obu terminów relacji wskutek przesunięcia granicy oddzielającej sferę podmiotową od uniwersum jej przedmiotowych korelatów. W każdym kolejnym określeniu sfera tego, co przedmiotowe, ulega istotnemu poszerzeniu, natomiast zakres tego, co należy do pojęcia „podmiot”, systematycznie się zawęża<sup>45</sup>. Ów pro-

<sup>42</sup> „Einerseits gilt nämlich der Satz, dass das Wissen nicht weiter reichen könne, als das Bewusstsein reicht, für selbstverständlich”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 2. Aufl., s. 3.

<sup>43</sup> Por. ibidem, s. 35.

<sup>44</sup> Por. ibidem, 1. Aufl., s. 7–10; 2. Aufl., s. 11–16.

<sup>45</sup> Cały czas musimy jednak pamiętać o tym, na co zwrócił uwagę Andrzej Zachariasz: dla Rickerta „pojęcia »podmiot« i »przedmiot« mają sens jedynie wtedy, gdy występują łącznie. Korelatywność ta oznacza także, że podmiot teoretyczno-poznawczy sam nie może być nigdy przedmiotem, bowiem zawsze musi występować w relacji do przedmiotu”. A. Zachariasz: *Koncepcja podmiotu poznania w filozofii Heinricha Rickerta...*, s. 191–192.

ces stopniowego przeddefiniowywania podstawowych terminów relacji poznania, to jest: przedmiotu, podmiotu i świadomości, doprowadzi ostatecznie do skonstruowania – w kolejnym, czwartym kroku – pewnej formalnej kategorii epistemologicznej, która w dalszym wywodzie odgrywać będzie bardzo istotną rolę: kategorii „podmiot epistemologiczny”.

### **Podmiot psychofizyczny i jego korelaty**

W pierwszym rozumieniu, najprostszym i najpospolitszym, poznanie odnosi się do świata zewnętrznego, któremu przypisujemy rozciągłość przestrzenną. W tym ujęciu można sobie wyobrażać relację poznawczą jako przebiegającą między podmiotem psychofizycznym, składającym się z żywego ciała i działającej duszy, a otaczającym ów podmiot światem przestrzennym. Granica między podmiotem a przedmiotem jest tożsama z przestrzennymi granicami ludzkiego ciała. Graniczące z sobą obszary to świat zewnętrzny i wewnętrzny (*Aussenwelt und Innenwelt*). Jednakże tak rozumiany podmiot nie może być jeszcze utożsamiony z poszukiwanym przez teorię podmiotem epistemologicznym, ponieważ zarówno ciało, jak i psychika *resp.* świadomość występują także w funkcji przedmiotu nauk szczegółowych (na przykład fizjologii oraz psychologii), a konstytutywną cechą podmiotu *sensu stricto* jest asymetria jego pozycji wobec przedmiotu w relacjach poznawczych.

### **Podmiot psychologiczny a sfera przedmiotowa**

Druga możliwość ujęcia relacji podmiot – przedmiot polega na tym, że własne, biologiczne ciało zaliczamy wraz ze wszystkimi przedmiotami rozciągłymi także do świata „zewnętrznego”, tak jak uczynił to na przykład Kartezjusz. W korelacji z tak rozumianą sferą przedmiotowości podmiot jawi się jako własna świadomość wraz z jej zawartością. W odróżnieniu od podmiotu psychofizycznego nazwiemy go podmiotem psychologicznym. Wówczas światem zewnętrznym będzie wszystko to, co nie jest moją świadomością ani nie należy do zasobu jej treści. Znajdzie się tam cały świat fizyczny (wraz z własnym ciałem) oraz wszystkie zjawiska życia psychicznego innych podmiotów – niezależnie od tego, czy przypisze się im rozmiary przestrzenne, czy nie. Granica przebiega tu zatem pomiędzy światem transcendentnym a immanentnym (*transzendente und immanente Welt*).

### **Podmiot jako centrum aktowe oraz jego korelaty**

Jest wszakże jeszcze trzecia możliwość. Także bowiem zawartość własnej świadomości można podzielić na sferę przedmiotową i podmiotową.

W tym sensie przedmiotami będą również takie zjawiska świadomości, jak wyobrażenia, spostrzeżenia, uczucia i akty woli. Są one przedmiotami, ponieważ mogą je tematyzować w aktach refleksji, ujmujących je przez pryzmat doświadczenia wewnętrznego. Są przedmiotami także dlatego, że nie obejmuję ich aktem „solidaryzacji egologicznej”<sup>46</sup>. Jako podmiot aktów poznawczych, nie utożsamiam się z moimi myślami, przeżyciami, spostrzeżeniami itd. One są „moje”, lecz nie są „mną”. Podmiotem w tym ujęciu jest ten, kto myśli, doznaje, spostrzega, wyobraża sobie, odczuwa, pragnie, a przedmiotami – sądy, wrażenia, spostrzeżenia, wyobrażenia... Mówimy wówczas o przedmiotach immanentnych.

### Podmiot epistemologiczny i jego *Bewusstseinsinhalt*

Cechą charakterystyczną poprzedniego ujęcia relacji między sferą przedmiotową i podmiotową było radykalne przeciwstawienie sobie tego, co *moje*, i tego, co *jest mną*. Podmiot w tym ujęciu daje się zatem utożsamiać z indywidualnym, subiektywnym *Ja*. Lecz czym jest właściwie *Ja* i czym jest *moje* *świadość*?

Po przeprowadzeniu szczegółowej dyskusji Rickert dochodzi do wniosku, że wszystko, co składa się na zawartość pojęcia *mein*, odsyłającego do indywidualnego uposażenia świadomości i wiążącego ją z czymś subiektywnym *Ich*, da się zaliczyć do sfery przedmiotów. Całość treści świadomości, składająca się na indywidualne poczucie tożsamości, a więc wszystko to, co czyni wyobrażenia, spostrzeżenia, uczucia, afekty, przemyślenia itd. *moimi*, można wyodrębnić jako immanentne przedmioty odpowiednio tematyzowanych aktów refleksji. Indywidualna tożsamość jest bowiem funkcją szeregu powiązanych z sobą przeżyć tworzących osobistą historię; przeżycia te odnoszą się zaś do określonych wydarzeń, w których można zawsze wyodrębnić podłoże przedmiotowe.

Każde zjawisko (akt) świadomości rozpatrywany być może jako przedmiot wtórnego aktu refleksji, a wówczas ujawnia specyficzną strukturę formalną. Jest mianowicie aktem spełnionym przez kogoś i skierowanym na coś. To, na co kieruje się akt świadomości, identyfikujemy jako jego przedmiot. W akcie świadomości pozostaje jednak coś jeszcze – „druga strona”, skąd akt kieruje się na swój przedmiot. Ten korelatywny moment ujmujemy jako pojęcie graniczne (*Grenzbegriff*)<sup>47</sup> podmiotu. W treści owego pojęcia graniczne-

<sup>46</sup> „Obszar możliwej solidaryzacji egologicznej”, czyli „ontologiczny obszar mojego *Ja*” – wyjaśnia Józef Tischner – „jest wyznaczany przez obszar wartości, z którymi potrafiłem wejść w związku absolutnej solidaryzacji”. J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975, s. 167. Tischnerowska koncepcja przekształcenia *Ja* transcendentalnego w *Ja* aksjologiczne, podkreślająca głęboką więź podmiotu ze sferą wartości, jest pod tym względem bliska – także aksjologicznie zorientowanej – Rickertowskiej koncepcji podmiotu.

<sup>47</sup> Por.: H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis*..., 2. Aufl., s. 24–25.

go pozostało już tylko to, co nie może stać się samo przedmiotem świadomego aktu.

Pojęcie to zostało zatem skonstruowane formalnie i abstrakcyjnie (przez oderwanie odeń wszelkich momentów przedmiotowości), a więc analogicznie, jak rozpatrywane wcześniej formalne pojęcie transcendencji. Podmiotu granicznego (nazwiemy go za Andrzejem Zachariaszem podmiotem epistemologicznym<sup>48</sup>) nie można sobie wyobrazić, gdyż stałby się wówczas przedmiotem przedstawienia, ale można go formalnie poprawnie zdefiniować. Pojęcie to ma zatem pozytywną, niepustą treść.

Tak skonstruowany czysty podmiot jest podmiotem świadomości w ogóle. Jako taki jest on współdany w każdym indywidualnie spełnianym akcie, ale nie jest tożsamy z podmiotem „mojej” świadomości dla jakiegokolwiek indywidualnego ja. Rickert nazywa go *das erkenntnistheoretische Subjekt* („podmiot teoriopoznawczy”) i określa jako „podmiot w najściślejszym sensie, ponieważ stoi on w opozycji wobec wszystkiego, co może zostać określone jako przedmiot”<sup>49</sup>.

Tak zdefiniowany podmiot jest komplementarnym korelatem dla wszystkich możliwych przedmiotów. Innymi słowy: ilekroć identyfikujemy coś jako przedmiot, tylekroć w owym akcie identyfikacji zawiera się już *implicite* odniesienie do podmiotu gnoseologicznego, dla którego zidentyfikowany obiekt jest przedmiotem. Podmiot ów jest zarazem nośnikiem czystej, bezosobowej, ponadindywidualnej, uniwersalnej „świadomości w ogóle”, obejmującej swym zasięgiem całość możliwych odniesień do bytu przedmiotowego<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Por.: A. Zachariasz: *Koncepcja podmiotu poznania w filozofii Heinricha Rickerta...*, s. 192.

<sup>49</sup> „Dies erkenntnistheoretische Subjekt ist Subjekt im strengstem Sinne des Wortes, da es im Gegensatz steht zu allem, was Objekt werden kann”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 2. Aufl., s. 26.

<sup>50</sup> „Aktualnie wiedzące Ja jest to forma istnienia, której nie odpowiada żadna rzeczywistość: ani fizyczna, ani psychiczna, stąd też można by określić je jako czyste Ja, podmiot, który pozbawiony jest wszelkiej treści dającej się myśleć; niemniej jednak podmiot ten jako czyste Ja jest zawsze świadomy czegoś, będąc tym samym skierowany zawsze na »coś«. [...] Ten właśnie podmiot określa Rickert jako teoretycznopożnawczy, a przyjmując interpretację neokantowską pojęcia świadomości Kanta, nazywa go także »świadomością w ogóle« – wyjaśnia A. Zachariasz: *Koncepcja podmiotu poznania w filozofii Heinricha Rickerta...*, s. 195. Ponadto jednak (ibidem, przypis 8) zwraca uwagę, iż „Ingarden twierdzi, że u Kanta nie ma koncepcji »świadomości w ogóle«”. Por.: I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przeł. B. Bornstein. Nowe oprac. J. Suchorzewski a. Warszawa 1960, s. 75.

Tę samą niezgodność między Rickertem a Kantem wychwycił A. Noras, pisząc: „Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że już w pierwszej wersji neokantyzmu Rickerta następuje odejście filozofa od myśli Kanta, dlatego [między innymi – K.W.] że postępowanie zgodne z zasadą świadomości odwołuje się raczej do Fichtego niż do samego Kanta. Filozofia w takim ujęciu, czego zresztą Rickert jest świadomy, musi zrezygnować z niezależnego świata”. A. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski...*, s. 166. Do „fichteńskiego wątku” w filozofii

Jeśli przyjrzyć się dokładniej konsekwencjom owego ujęcia rzeczywistości przez pryzmat podmiotu epistemologicznego, okaże się, iż w naszym dotychczasowym sposobie odnoszenia się do świata praktycznie nic się nie zmienia. Całe uniwersum obiektów (możliwych przedmiotów poznania) zostało zidentyfikowane jako zawartość świadomości podmiotu epistemologicznego. Wobec tego, odwracając tę relację, można powiedzieć, iż „świadomość epistemologiczna” (*das erkenntnistheoretische Bewusstsein*) to tyle, co forma bądź sposób istnienia przedmiotów, tylko że w sposób inaczej określony niż w koncepcjach realistycznych. Możemy wręcz uznać – twierdzi Rickert – iż „bez-osobowa świadomość” jest niczym innym, jak nową nazwą bytu<sup>51</sup>. Mówiąc dokładniej: podmiot epistemologiczny stanowi formę rzeczywistości, treścią jej zaś jest wszystko, co obejmuje obszar epistemologicznej świadomości; a w skład owego obszaru wchodzi przedmioty immanentne. Zatem: cokolwiek istnieje (jeśli za istniejące uznamy to i tylko to, co może być aktualnie lub potencjalnie poznane), jest przedmiotem immanentnym ze względu na stosunek do podmiotu teoriopoznawczego.

Tak przedstawia się epistemologicznie skonstruowany, czysty model relacji podmiotowo-przedmiotowej. Inaczej jednak rzecz się ma, jeśli rozpatrujemy ową relację w aspekcie praktycznym, codziennym, z punktu widzenia indywidualnego podmiotu. Subiektywne osobowe ja nadal postrzega siebie jako podmiot przeciwstawiony stojącemu naprzeciw (*gegenüberstehend*) światu przedmiotów. Jest to po prostu inna perspektywa, w której podmiot indywidualny ujmuje i ogarnia swe odniesienia do rzeczywistości – perspektywa dopuszczalna w obszarze codziennych praktycznych działań, choć zarazem niewłaściwa z czysto epistemologicznego, źródłowo ugruntowanego, transcendentalnego punktu widzenia.

W perspektywie transcendentalnej epistemologii indywidualne ja osobowe ukazuje się jako przedmiot pośród przedmiotów; okrucz rzeczywistości, nie mający nic wspólnego z wszechogarniającą czystą podmiotowością. To nie moje subiektywne ja jest tym, od którego zależy cała rzeczywistość. Zatem w świetle tej odmiany transcendentalnego idealizmu, której kształt zarysowano, sytuacja egzystencjalna konkretnego, osobowego podmiotu – podkreśla z mocą Rickert – nie podlega żadnym daleko sięgającym modyfi-

---

Rickerta nawiązuje także Zachariasz, twierdząc, iż „najbardziej istotny wpływ na koncepcję podmiotu Rickerta wywarła filozofia Fichtego. Wpływ ten wyraża się zarówno w samej koncepcji podmiotu pojętego jako *Ja-akt*, któremu przeciwstawia się jako przedmiot wszystko, co nie jest *Ja* (*nie Ja*), i co stanowi wobec niego świat przedmiotowy, jak i w związanej z podmiotem powinności, poprzez połączenie go z wartościami. Szczególnie ten ostatni moment jest istotny dla omawianych tu zagadnień”. A. Zachariasz: *Koncepcja podmiotu poznania w filozofii Heinricha Rickerta...*, s. 201.

<sup>51</sup> „Das unpersönliche Bewusstsein ist [...] im Grunde nichts anderes als ein neuer Name für das Sein”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 2. Aufl., s. 74.



kacjom czy konsekwencjom. Osobowe ja nadal identyfikuje siebie jako usytuowane naprzeciw świata niezależnych odeń rzeczy – nawet jeśli owym rzeczom odmówi się transcendencji w pewnym, abstrakcyjnie określonym, sensie.

Doszedłszy do tego miejsca rozważań, ich autor stwierdza z całą mocą, iż cel wyznaczony przez postawione na samym początku pytanie nie tylko nie został dotąd osiągnięty, lecz na dotychczasowej drodze rozważań okazał się w ogóle nieosiągalny. Nie da się bowiem na tej drodze odnaleźć takiego przedmiotu poznania, który byłby absolutnie niezależny od podmiotu.

Subiektywne, indywidualne ja nie da się w taki sposób ująć poznawczo, by można było o nim powiedzieć, iż jako podmiot poznający stoi wobec rzeczywistości pod każdym względem odeń niezależnej, którą mógłby uczynić wzorcem dla adekwatnego poznania i absolutnym punktem odniesienia dla wszelkich postaci relacji poznawczej. Podmiot może wprawdzie uczynić przedmiotami wszystkie treści konstytuujące jego indywidualną jaźń, lecz nie może samego siebie pomyśleć ani doświadczyć jako czystego podmiotu poznania; albowiem do istoty świadomości należy to, że jej aktów nie da się sprowadzić wyłącznie do strony przedmiotowej.

Ilekoć myślę o sobie jako o przedmiocie bądź przedstawiam sobie siebie samego jako przedmiot, tylekoć czynię to jako podmiot – to nieusuwalna konieczność logiczna. Podmiot, rozumiany jako źródło i centrum aktowe, jest uniwersalnym korelatem wszelkiego poznania. Otóż rozstrzygający dla opowiedzenia się Rickerta po stronie transcendentnego idealizmu jest fakt, że po stronie przedmiotowej nie odnaleziono nic równie uniwersalnego i autonomicznego. Czy ów brak, owa asymetria, nie świadczy o fałszywości przyjętego dotychczas modelu poznania? Czy nie należy zatem poszukać innego modelu?

## Alternatywny model poznania

### Poznanie nie jest odwzorowaniem porządku rzeczy

Dotychczasowe fiasko poszukiwań transcendentnego minimum, które miałoby stanowić absolutny wzorzec poznania, wiąże się – jak orzekł autor przytaczanych tu rozważań – z niewłaściwym wyborem zasadniczego kierunku rozważań. Kierunek ów wynikał stąd, iż w teorii poznania zakłada się za zwyczaj, że poznanie powinno odsyłać ostatecznie do czegoś, co będąc rze-

czywistością niezależną od podmiotu stanowi zarazem wzorzec (*Massstab*) dla naszych wyobrażeń<sup>52</sup>. Poznanie pojmowane jako wytwarzanie adekwatnych wyobrażeń rzeczy miałoby sens jedynie wówczas, gdyby istniały obiektywne korelaty przedmiotowe naszych przedstawień (*Vorstellungen*); gdyby zaś takowych nie było, spór toczyłby się wyłącznie o dogodność, czy też praktyczną użyteczność porządku naszych teorii. Istotnie, jak wiemy, tego typu koncepcje były wówczas zupełnie serio rozważane (na przykład przez Hansa Vaihingera, czy też w ramach konwencjonalizmu metodologicznego, bądź wreszcie wśród zwolenników idei pragmatyzmu w epistemologii). Taka alternatywa – zauważa Rickert – obowiązuje jednak tylko wtedy, gdy identyfikujemy sens poznania jako zgodność rzeczy i ich przedstawień. Owszem, tak na ogół interpretuje się sens klasycznej formuły *adaequatio intellectus et rei*. Otóż tu właśnie – w tej interpretacji poznania – tkwi główna przyczyna niepowodzeń.

Utrzymywanie, że konstytuowane w aktach poznania adekwatne korelaty sfery przedmiotowej to wyobrażenia rzeczy, jest – zdaniem Rickerta – po pierwsze bezzasadne, po drugie zaś prowadzi nieuchronnie do aporii. Przyjrzyjmy się metodzie, jaką posłużył się Rickert w swym dowodzie *per reductio ad absurdum*.

Z jednej strony, jeśli poznanie polega na mniej lub bardziej wiernym odwzorowywaniu (*abbilden*) rzeczy przez ich przedstawienia, to oczywiście tylko w przypadku realnego istnienia transcendentnych obiektów (pierwowzorów owych odwzorowań) mamy do czynienia z autentycznym poznaniem. W przeciwnym razie nie powinniśmy w ogóle mówić o poznaniu, lecz co najwyżej o konstruowaniu wyobrażeń. Z drugiej zaś strony żaden akt poznawczy nie jest w stanie odsłonić przed nami faktu istnienia przedmiotów transcendentnych, a to z powodów, o których była już mowa. Musielibyśmy zatem z n a ć tę prawdę (że przedmioty transcendentne istnieją), nie mogąc jej p o z n a ć. Jest to wynik zaiste niepokojący<sup>53</sup>.

Trzeba przeto zastanowić się nad innym sposobem zinterpretowania sensu poznania. W tym celu Rickert proponuje rozważyć problem, skąd bierze się w nas potrzeba wiary w istnienie transcendentnych korelatów poznania, po czym z aprobatą (choć tylko częściową) odnotowuje kształt rozwiązania,

---

<sup>52</sup> „Man will, wenn man erkennt, immer *etwas* erkennen, und zwar etwas, das auch vom rein theoretischen Subjekte unabhängig sein muss, um einen Massstab zu bilden, nach dem man sich richten kann”. Ibidem, 1. Aufl., s. 41.

<sup>53</sup> Ten fragment rozumowania Rickerta przypomina uwagę Leszka Kołakowskiego, sformułowaną na marginesie jego rozważań o zasadności Husserlowskiej metody poszukiwania absolutnej pewności poznania. Uwaga ta brzmi: „[...] wiedzieć coś o świecie samym w sobie równa się znajomości świata całkowicie niezależnego od faktu, że jest poznawany, to jest stworzeniu takiej sytuacji poznawczej, w którą nie jest uwikłany podmiot poznania, czyli sytuacji poznawczej, która nią nie jest”. L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1987, s. 8.

jakie zaproponował Alois Riehl w swym *Der philosophische Criticismus...*: chodzi o potrzebę oparcia naszej wiedzy na transcendentnym porządku rzeczy jako obiektywnym fundamencie, pozwalającym na zbudowanie w świadomości poznającego podmiotu adekwatnego porządku pojęć i wyobrażeń<sup>54</sup>.

Owszem – komentuje tę myśl Rickert – dążenie do oparcia naszej wiedzy na fundamencie transcendentnego porządku jest jak najbardziej słuszne i godne pochwały. Dlaczego jednak miałyby to być akurat porządek rzeczy? Byłoby to zrozumiałe przy założeniu, że poznanie polega na wytwarzaniu przedstawień, które mają jak najściślej odpowiadać rzeczom<sup>55</sup>. Jednak z tym właśnie modelem poznania Rickert chce się wreszcie rozstać. Nietrafność jego polega przede wszystkim na tym, że ujmując poznanie jako relację między rzeczą a jej odwzorowaniem (*Abbild*), kierujemy uwagę na stosunek między dwoma przedmiotami, podczas gdy istotą poznania jest relacja podmiot – przedmiot. Badanie związków przedmiotowych to zadanie nauk szczegółowych; zadaniem epistemologii zaś powinno być wyjście od podmiotu w celu adekwatnego uchwycenia istoty poznania.

Gdzie zatem tkwi prawda, skoro nie ma jej w przedstawieniach rzeczy? Po odpowiedź sięga Rickert do Arystotelesa. Ów starożytny mąż już wiedział, że prawda jest zawarta w sądach, a nie w wyobrażeniach<sup>56</sup>. Wraz z tą uwagą rozpoczyna się prezentacja drugiego, alternatywnego modelu poznania – tego, który Rickert uważa za jedyny właściwy: poznania opartego na sądach.

## Pytanie o przedmiot sądu i obiektywny wzorzec poznania

Sądy – nie przedstawienia – są właściwymi nośnikami naszej wiedzy, zatem podstawowy problem teorii poznania: problem przedmiotu, uzyskuje właściwą postać w pytaniu o p r z e d m i o t s ą d u. O ile podmiot przedstawiając sobie w świadomości wyobrażenia przedmiotów nie natrafia wśród

---

<sup>54</sup> „Die Bedeutung alles Erkennens beruht auf der Überzeugung, dass wir durch dasselbe eine an sich vorhandene Ordnung der Dinge entdecken können” – pisał A. Riehl: *Der philosophische Criticismus...*, 2. Bd., 2. Teil, s. 128.

<sup>55</sup> „In der Tat: wenn die Erkenntnis der Dinge in einer mehr oder weniger genauen Übereinstimmung der Dinge mit den Vorstellungen besteht, dann muss es, falls es Erkenntnis geben soll, auch eine Welt transzendenter Dinge geben, nach denen die Vorstellungen sich richten”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 1. Aufl., s. 41.

<sup>56</sup> „Es war nun auch bereits Aristoteles bekannt, dass Wahrheit nicht eigentlich in den Vorstellungen, sondern immer nur in Urteilen enthalten ist, und wir hätten daher von vornherein sagen können, dass es Urteile sein müssen, in denen wir die Erkenntnis besitzen”. Ibidem, s. 47.

możliwych korelatów swych aktów poznawczych na nic takiego, co mógłby zasadnie uznać za istniejący niezależnie od sfery podmiotowej świat obiektów transcendentnych (odwzorowywanych w aktach przedstawień), o tyle podmiot sądów jest w stanie ująć siebie jako stojącego naprzeciw całkowicie odeń niezależnego, obiektywnego wzorca poznania<sup>57</sup>. Ów wzorzec – o b i e k t y w n y w tym sensie, że poprzedza i warunkuje wszelkie faktyczne poznanie – nie ma zarazem charakteru o b i e k t o w e g o, to znaczy nie składa się z przedmiotów i nie odwołuje się do porządku rzeczy. Dlatego też poznanie we właściwym sensie nie polega na budowaniu z przedstawień „architektonicznego” modelu świata – świata skonstruowanego z czasowo i przestrzennie uporządkowanych przedmiotów. Polega natomiast na konstruowaniu i stopniowym rozbudowywaniu logicznego systemu sądów prawdziwych, który swą zgodność z rzeczywistością zawdzięcza temu, że oparty został na transcendentnym porządku powinności.

Porządek ten odsłania się wówczas, gdy epistemologia spełnia swe właściwe zadanie, to znaczy, gdy przystępuje do badania, co się dzieje z podmiotem wydającym sądy o rzeczywistości. Gdy podmiot wydaje sąd, o którym wie, że jest prawdziwy, wówczas w świadomości pojawia się poczucie konieczności myślenia tak, jak ów sąd orzeka, a nie inaczej. Konieczność tę Rickert nazywa *Urteilsnotwendigkeit* (nawiązując do wprowadzonego w pracy Johanna Volkelta *Erfahrung und Denken* terminu *logische Notwendigkeit*<sup>58</sup>) i opisuje jako pewność objawiającą się w formie bezpośrednio transsubiektywnego, ponadindywidualnego nakazu, formalnie identycznego z nakazem wynikającym z powinności moralnej<sup>59</sup>.

Rickert twierdzi, iż Volkelt przypisywał tego rodzaju konieczność tylko niektórym rodzajom sądów; toteż jego koncepcja stanowi jedną z odmian teorii oczywistości<sup>60</sup>. Rickert natomiast jest zdania, iż każdy bez wyjątku sąd za-

<sup>57</sup> „Wenn wir auch auf eine vom vorstellenden Subjekt unabhängige Welt verzichten müssen, so lässt sich vielleicht ein Nachweis für ein vom urteilenden Subjekt Unabhängiges führen, das, wenn es auch keine transcendente Wirklichkeit ist, doch genügt, um einen über den Bewusstseinsinhalt hinaus reichenden Massstab für das Erkennen zu bilden. Ein solcher Nachweis wäre eine Antwort auf die Frage nach dem Gegenstande der Erkenntnis”. Ibidem.

<sup>58</sup> Por.: J. Volkelt: *Erfahrung und Denken*. Hamburg–Leipzig 1886, Dritter Abschnitt: *Das Erkenntnisprinzip des logischen Notwendigkeit*, s. 134 nn.

<sup>59</sup> Por.: H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis*..., 1. Aufl., Kapitel XIII: *Die Urteilsnotwendigkeit*..., s. 60–63.

<sup>60</sup> Nie jest to jednak zbyt wierna rekonstrukcja stanowiska Volkelta. Ten ostatni bowiem, podobnie jak Rickert, był przekonany, iż w każdym bez wyjątku wydanym przez nas sądzie zawiera się pewien aspekt logicznej konieczności, wyznaczony przez sferę „transsubiektywnego minimum” (zob.: J. Volkelt: *Erfahrung und Denken*..., s. 139). Zasadnicza różnica polega natomiast na tym, że logiczna konieczność (*Denknotwendigkeit*) w ujęciu Volkelta opiera się na rzeczowym fundamencie, tzn. polega na umiejętności dotarcia przez podmiot aktów myślenia do poznawczego ujęcia „natury samej rzeczy” (*Natur der Sache selbst*) (por.:

wiera twierdzenie albo przeczenie, przez które uznaje pewną transcendentną wartość, decydującą obiektywnie o prawdziwości bądź fałszywości owego twierdzenia. Na ową wartość kieruje się – jako na swój przedmiot – potwierdzenie lub zaprzeczenie, stanowiące istotę sądu. A skoro w każdym sądzie współpotwierdzana (*mitbehauptet*) zostaje transcendentna wartość, tedy można mówić o zdobytej w wyniku poznania wiedzy na temat owej transcendentnej wartości<sup>61</sup>; znika zatem aporia, obecna w poprzednim modelu poznania (zakładającym wiedzę o czymś, co nie mogło stać się przedmiotem wiedzy).

## Rickert i problem minimum transcendentnego

Skonstruowane – a raczej: odkryte – w toku naszego wywodu transcendentne minimum ma inny zakres niż w koncepcjach dopuszczających realne istnienie transcendentnej sfery przedmiotowej. Transcendencja wchodzi tu bowiem w rachubę jedynie jako zespół norm potwierdzania i zaprzeczania<sup>62</sup>. W zamian za to jednak – twierdzi Rickert – odkrywamy, w drodze metodologicznie poprawnej i powszechnie dostępnej analizy zawartości świadomości każdego empirycznego podmiotu (analizy prowadzonej pod kątem korelacji między podmiotem epistemologicznym, współdanym jako nieredukowalna „strona podmiotowa” każdego zjawiska świadomości, a tym wszystkim, co dopełnia ową korelację jako jej „strona przedmiotowa”), że transcendentna powinność, niezależna od podmiotu sądów, jest równie niewątpliwa, jak problematyczny jest byt niezależny od podmiotu przedstawień.

Epistemologia pojmowana jako teoria przedstawień rzeczy została tedy, w przekonaniu autora *Gegenstand der Erkenntnis*, definitywnie obalona. Wraz

---

J. Volkelt: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*. München 1906, s. 24), podczas gdy podstawą konieczności sądzenia (*Urteilsnotwendigkeit*) w myśl Rickerta jest sfera absolutnej powinności.

<sup>61</sup> „[...] in den scheinbar nicht über Bewusstseinstatsachen hinausgehenden und daher absolut unbezweifelbaren Urteilen ein transzendenter Wert mitbeauptet wird, und daher können wir von einem Wissen von diesem transzendenten Werte reden”. H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis*..., 1. Aufl., Kapitel XVIII: *Schluss*, s. 84.

<sup>62</sup> Ten właśnie aspekt – zdaniem M. Brelage’a – stanowi najbardziej charakterystyczny rys „badeńskiej” odmiany idealizmu transcendentnego. Brelage pisze: „Chociaż krytycyzm [ten – K.W.] określa się sam jako *idealizm*, to jego właściwym przedmiotem nie jest podmiot, lecz ogół pryncypiów, które nadają naszym myślom ważność i czynią je prawdziwymi myślami. Idealizm krytyczny nie jest idealizmem podmiotu, lecz *idei*; zawdzięcza on swą nazwę nie »idei« Locke’a rozumianej jako przedstawienie, lecz idei Platona rozumianej jako hipoteza, prawo, obowiązująca wartość”. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*..., s. 94–95 (cytując w przekładzie A. Norasa według: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*..., s. 172).

z nią należy odrzucić tezę o transcendentnym istnieniu sfery przedmiotów-objektów poznania, będących „pierwowzorami” tego, co przedstawione w aktach świadomości. Przedmioty naszych przedstawień są w istocie immanentnymi składnikami świadomości podmiotu gnoseologicznego.

To miejsce zajęła natomiast innego rodzaju transcendentno-objektywna podstawa naszego poznania: sfera absolutnych wartości i kreowana przez nią absolutna powinność.

Tym, co najbardziej zdecydowanie odróżnia prezentowane tu stanowisko od realizmu epistemologicznego, jest wyraźne rozróżnienie pomiędzy bytem a powinnością oraz przyznanie tej ostatniej charakteru jedynej rzeczywistości transcendentnej i absolutnej. Rickert oskarża realistów o to, iż uczyniwszy wzorcem poznania porządek rzeczy i podstawivszy w miejsce wartości logicznych metafizyczną realność, dokonują nieuprawnionego przejścia od powinności do bytu.

Za najbardziej godny podkreślenia w swym rozwiązaniu *des Grundproblems der Erkenntnistheorie* Rickert uważa fakt, że jego analizy odsłoniły obiektywny, absolutny i transcendentny charakter wartości. Opierając się na tych ustaleniach, zdecydowanie przeciwstawia się on przekonaniu – rozpowszechnionemu zwłaszcza w dobie pozytywizmu – iż wartości nie są niczym więcej niż subiektywnymi wytworami człowieka<sup>63</sup>. Polemizuje z popularną tezą, że skoro nauka milczy o wartościach, to niemożliwe jest czysto teoretyczne podejście do tej kwestii, a siła wartości tkwi wyłącznie w naszych praktycznych przekonaniach, płynących z subiektywnej wiary w ich obowiązywanie oraz ich hierarchię.

Przeciwstawia jej następujące stanowisko: skoro każdy sąd zawiera uznanie wartości, na jaką wskazuje zawarte w nim stwierdzenie lub zaprzeczenie, i w ten sposób odsyła wprost do powszechnie zobowiązującej, a więc transsubiektywnej powinności, to nie możemy utrzymywać, iż wartości są jedynie przedmiotem wiary. Nie sposób bowiem przeoczyć faktu, że nawet najbardziej trzeźwy i chłodny umysł – jeśli tylko uznaje prawdę jakiegokolwiek sądu – tym samym uznaje zarazem wartość<sup>64</sup>.

Absolutna powinność ma ogromne znaczenie także poza obszarem teorii poznania, lecz powinność intelektualna zajmuje pozycję szczególną. O ile bowiem absolutną ważność powinności moralnej można (z czysto teoretycznego punktu widzenia) podważyć i zrelatywizować ją do przejawów indywi-

<sup>63</sup> Por.: H. Rickert: *Gegenstand der Erkenntnis...*, 1. Aufl., s. 88.

<sup>64</sup> „Man mag sich diesen Verstand so kalt und so nüchtern denken, wie man nur will, so wird man doch finden, dass dieser nüchterne und kalte Verstand bei jedem Schritte, den er in der Erkenntnis macht, seinem innersten Wesen nach ein Anerkennen von Werten ist”. Ibidem, s. 89. Piszząc o „trzeźwym i chłodnym umyśle”, miał Rickert zapewne na myśli popularny wówczas ideał radykalnie obiektywnego uczonego-pozytywisty.

dualnej woli (ze względu na nader złożony i wymykający się jak dotąd precyzyjnemu poznaniu charakter norm moralnych i ich ostatecznego źródła), o tyle nawet w czysto teoretycznym nastawieniu nie sposób zrelatywizować logicznej konieczności.

W teorii jest możliwa postawa „poza dobrem i złem”, ale nie poza prawdą i fałszem. Można się zgodzić z tezą, że nasza wiedza jest ostatecznie kwestią sumienia (w oryginalnym tekście Rickert wykorzystuje nieprzetłumaczalną, potrójną grę słów: „Gewiss, auch unser Wissen beruht in letzter Hinsicht auf unserem Gewissen”<sup>65</sup>), ale kto owemu sumieniu odmawia absolutnej rangi, sam musi się przy tym doń odwołać, a więc pośrednio stwierdza to, czemu bezpośrednio zaprzecza – konkluduje Rickert, nadając w ten sposób nieco zmodyfikowaną postać znanemu argumentowi przeciwko sceptykom: kto twierdzi, że nie ma absolutnej prawdy, ten zarazem nadaje swemu twierdzeniu walor absolutnej prawdziwości, pośrednio więc uznaje to, czemu bezpośrednio zaprzecza.

To rozumowanie utwierdza Heinricha Rickerta w przekonaniu, iż każdy myślący człowiek ma „sumienie intelektualne”, które poręcza świat absolutnych wartości. Tak zatem przedstawia się Rickertowskie rozwiązanie problemu transcendentnego minimum.

---

<sup>65</sup> Por. ibidem, s. 90.

**Część trzecia**

**DRZEWA PO PROSTU SĄ...**



**DYLEMATY FENOMENOLOGII**



Tu tkwi newralgiczny punkt fenomenologii. Nie można dowieść zmysłowo-empirycznego faktu istnienia drzew. One po prostu są i każdy, kto nie jest ślepy, widzi je. Nie można dowieść duchowo-empirycznego (wcale nie psychologicznego) faktu istot. One po prostu są i każdy, kto nie jest ślepy na istoty, widzi je.

*Hedwig Conrad-Martius*

## Rozdział dziewiąty

# *Badania logiczne*

## **Znaczenie *Badan logicznych* Husserla**

Termin „badania logiczne” kojarzy nam się dziś jednoznacznie z tytułem książki Edmunda Husserla. Książki, która z perspektywy dorobku filozoficznego XX wieku okazała się na tyle ważna, że – jak napisał Krzysztof Michalski – „można zaryzykować stwierdzenie, że filozofia współczesna zaczyna się równo z początkiem wieku, wraz z pierwszym tomem *Badan logicznych* Edmunda Husserla. Oddziaływanie *Badan logicznych* było bardzo rozległe, chyba najbardziej wielostronne spośród wszystkich książek tego autora (cytują je nawet pożytywiści)”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998, s. 15.

O stopniowym rozchodzeniu się kręgu oddziaływań pracy Husserla pisze nieco bardziej szczegółowo K. Świącicka: „Pierwszy tom *Badan logicznych* przyniósł Husserlowi sławę człowieka, który w definitywny sposób przewyciężył psychologizm i dostarczył podstaw do myślenia zorientowanego przedmiotowo. [...] Husserl nie był zadowolony ze swego dzieła. Ledwie się ukazało, określił je jako niegotowe i niedojrzałe, a przecież to właśnie ono przyniosło mu sławę. [...] Władze uniwersyteckie [w Getyndze – K.W.] przyjęły Husserla początkowo bardzo niechętnie. Tymczasem jego sława rosła. Doniosłość *Badan logicznych* pierwszy rozpoznał W. Dilthey, który dostrzegł w nich zapowiedź przełomu w podejściu do nauk humanistycznych. [...] Coraz więcej studentów, a później także uczonych i artystów przyjeżdżało do Getyngi, by odwiedzić Husserla, wielu z nich uczęszczało na prowadzone przez niego seminaria i wykłady. Około połowy 1905 roku przyjechała cała grupa monachijczyków, w większości uczniów Theodora Lippsa, zafascynowanych *Badaniami logicznymi*. Dzieło Husserla tak gorąco propagowali w Monachium J. Daubert i A. Pfänder, że T. Lipps, ciesząc się tam wielką sławą i autorytetem, został opuszczony przez prawie wszystkich swoich uczniów, przenieśli się oni do Husserla”. K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 13–16, *passim*. Więcej szczegółów na ten temat można znaleźć we wspomnieniach uczestników tych wydarzeń – zob.

Ujmując jednak (na potrzeby rozpatrywanego w niniejszej rozprawie wątku) dzieło Husserla nie w kontekście epoki, którą poniekąd rozpoczęło, lecz w kontekście epoki, z której wyrosło, wypada przypomnieć (nie umniejszając w niczym zasług autora tego dzieła), iż z początku nic nie zapowiadało, że oto powstała praca, która odegra w dziejach myśli tak przełomową rolę. Począwszy od samego tytułu: *Logische Untersuchungen* nie są szczególnie oryginalnym pomysłem na nazwanie rozprawy naukowej. Już w 1840 roku książkę pod takim samym tytułem – *Logische Untersuchungen* – wydał znany wówczas i poważany profesor uniwersytetu w Berlinie Adolf Trendelenburg; a od czasu opublikowania przez Johna Stuarta Milla *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*<sup>2</sup> ukazało się (w obszarze niemieckojęzycznym) wiele publikacji, poświęconych zresztą różnym problemom – zarówno ogólnologicznym, jak i bardziej szczegółowym – opatrzonych podtytułem *Eine logische Untersuchung*.

Także treść publikacji Husserla nie wzbudziła zrazu szczególnego entuzjazmu, w każdym razie w jego najbliższym otoczeniu. Jak odnotował Roman Ingarden, „po ogłoszeniu *Badań logicznych* Husserl został mianowany profesorem w Getyndze i działał tam aż do roku 1916. Jednak [...] sytuacja Husserla na uniwersytecie getyngieńskim była przez szereg lat trudna. Został on mianowicie mianowany profesorem wbrew woli wydziału, który pragnął przyznać katedrę historykowi filozofii. Jego powołanie przez berlińskie ministerstwo na profesora nadzwyczajnego w Getyndze załatwione zostało przez Wilhelma Diltheya; była to przy tym katedra osobista, nie związana formalnie z wydziałem. Wskutek tego Husserl był przez szereg lat bojkotowany. Gdy w roku 1907 ministerstwo zamierzało uczynić go profesorem zwyczajnym, wydział sprzeciwił się temu, twierdząc, iż jest on pozbawiony talentu”<sup>3</sup>.

---

między innymi Edmund Husserl 1859–1959. *Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du Philosophe*. Hrsg. L. van Breda. Den Haag 1959; *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Hrsg. H. R. Sepp. 2. Aufl. Freiburg–München 1988.

Można dodać, że niebawem sława Husserla przekroczyła granice Niemiec i dotarła m.in. do Lwowa, skąd kolejno wyruszyli do Getyngi dwaj polscy uczeni – Roman Ingarden (w roku 1912) i rok później Kazimierz Ajdukiewicz (o motywach ich wyjazdu do Getyngi oraz ich relacjach z Husserlem pisze dokładniej Cz. Głombik: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*. Katowice 1999, s. 116–118 oraz 167–170).

<sup>2</sup> Praca ta ukazała się w Londynie w roku 1843; lecz wyraźne nasilenie oddziaływań idei logiki Milla na przedstawicieli filozofii kontynentalnej datuje się od czasu ukazania się jej niemieckiego, autoryzowanego przekładu w krytycznym opracowaniu i z komentarzami T. Gomperza; miało to miejsce w roku 1869. J. St. Mill: *System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlichen Forschung*. Hrsg. T. Gomperz. Leipzig 1869.

<sup>3</sup> R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Przeł. A. Półtawski. Warszawa 1974, s. 8. (Nawiasem mówiąc, Ingarden pomylił się o dwa lata. Ministerstwo wystąpiło do władz

Problematyka pracy – o ile można ją ocenić po tytule i obszernych partiach spisu treści – nie zapowiada się zbyt oryginalnie. Spór o definicję logiki, o jej naukowy charakter, zakres zadań i funkcji, stosunek do nauk szczegółowych (zwłaszcza do psychologii i matematyki), o status jej praw i reguł normatywnych, czy wreszcie o relacje między logiką a filozofią osiągnął na przełomie stuleci swe apogeum. Wszystkie te tematy należały do żelaznego repertuaru toczących się wówczas dyskusji. Cóż więc nadzwyczajnego w tym, że jeszcze jeden, mało podówczas znany<sup>4</sup> adept filozofii postanowił zabrać w tych sprawach głos?

Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Getyndze 11 maja 1905 r. z prośbą o opinię w sprawie mianowania Husserla profesorem zwyczajnym. Parę dni później odbyło się posiedzenie Rady Wydziału, na którym obaj profesorowie tytularni: Julius Baumann i Georg Müller, ostro zaprotestowali przeciw tej inicjatywie. Pomimo wielu pozytywnych opinii, których na prośbę ministerstwa dostarczyli profesorowie Benno Erdmann, Paul Hensel, Oswald Külpe, Theodor Lipps, Paul Natorp, Alois Riehl i Wilhelm Windelband, mianowanie Husserla nie doszło do skutku z powodów podanych w przytoczonym tekście Ingardena. Por.: K. Schuhmann: *Husserl-Chronik*. Den Haag 1977, s. 90. Natomiast w wymienionym przez Ingardena 1907 r. Husserl był już od roku profesorem zwyczajnym).

Podobnie pisze Świąćicka: „Władze uniwersyteckie przyjęły Husserla początkowo bardzo niechętnie. Zarzucano jego pracom »brak znaczenia naukowego«. Zanotował wtedy w *Dzienniku*: »Proszę niebo o siłę, by moje dążenie do nauki nie osłabło«. K. Świąćicka: *Husserl...*, s. 16. Cytat z *Dziennika Husserla* według: K. Schuhmann: *Husserl-Chronik...*, s. 90).

Owa obojętność i brak zainteresowania, a nawet w jakimś stopniu wrogość charakteryzują wszakże tylko przedstawicieli środowiska getyńskiego, gdzie Husserl wiele lat musiał przełamywać nieufność i uprzedzenia w stosunku do swej osoby. Reakcja postronnych czytelników dzieła była jednak inna: „Pierwszy tom *Badań logicznych* przyjęty został w Niemczech z wielkim aplauzem” – zapewnia R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 22.

<sup>4</sup> Jeszcze raz warto oddać głos Romanowi Ingardenowi, który o latach życia i pracy Husserla, poprzedzających wydanie *Badań logicznych*, napisał: „Między *Filozofią artmetyki* a *Badaniami logicznymi* minęło dziesięć lat, w czasie których Husserl opublikował tylko niewielkie artykuły krytyczne. Dotąd nie wiadomo dokładnie, co właściwie robił on przez te lata”. Ibidem, s. 14. Słowa te wygłosił Ingarden podczas pierwszego z cyklu wykładów na Uniwersytecie w Oslo w dniu 15 września 1967 r. Do dziś sytuacja zmieniła się o tyle, że pośmiertnie opublikowane z rękopisów wczesne teksty Husserla rzucają nieco więcej światła na jego ówczesną aktywność naukową, a w 10 lat po wykładach norweskich Ingardena, w 1977 r., wyszła bezcenna dla badaczy źródeł praca K. Schuhmanna: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, która z maksymalnie drobiazgową dokładnością odtwarza poczynania i dokonania filozofa – również w inkryminowanym okresie (por. K. Schuhmann: *Husserl-Chronik...*, s. 24–66). Wbrew sugestiom, wynikającym z zacytowanego zdania Ingardena – sugestiom, jakoby Husserl w owych latach właściwie nic szczególnego nie robił, Krystyna Świąćicka (opierając się na źródłach zgromadzonych przez Schuhmanna) pisze: „Pracował w tym czasie intensywnie. W liście do H. von Arnima pisał: »W tym uporczywym dążeniu do stałego punktu oparcia, trwałej podstawy, cząstki prawdziwej nauki, w tej walce przeciwko wszelkim stanowiskom i *quasi*-teoriom – tu się rozstrzyga, czym będzie moje życie, sukcesem czy porażką, szczęściem czy klęską«. Studiował też wnikliwie literaturę dotyczącą logiki i [...] prowadził ożywioną korespondencję z P. Natorpem. Pisał mu, że pracuje nad dziełem skierowa-

Bohater jednego z dowcipów rysunkowych Szymona Kobylińskiego (z podtekstem politycznym odnoszącym się do realiów PRL-u) wygłasza następującą kwestię: „Masz rację w tym, co mówisz, lecz nie masz racji w tym, że mówisz”. O *Badaniach logicznych* Husserla można orzec podobnie: nie był oryginalny w tym, że podjął problematykę podstaw logiki, lecz był oryginalny w tym, co miał na ten temat do powiedzenia.

Krzysztof Michalski uzasadnia swą pochwałą *Badani logicznych*, wysuwając dwa ważne argumenty, a więc – po pierwsze: „Źródłem tak szerokiego echa była zawarta w pierwszym tomie krytyka psychologizmu. [...] Krytyczna reakcja na [psychologizm – K.W.] była wielostronna: obok Husserla krytykę tę podjął Natorp, Frege, Brzozowski, później Heidegger. Antypsychologistyczna argumentacja *Badani logicznych* była jednak najbardziej precyzyjna i najbardziej przekonująca”. Po drugie: „A przecież nie z tego powodu uważam tę książkę za prawdziwy początek filozofii współczesnej. [...] Właściwym *novum* *Badani logicznych* jest niewątpliwie zawarty w tym tomie zarys nowej metody badawczej: fenomenologii; [...] fenomenologia transcendentna, rozwijana przez Husserla od *Idei* aż po *Kryzys* jest tylko jedną z możliwych realizacji metody fenomenologicznej, nie wyczerpuje więc możliwości otwartych przez *Badania logiczne*, ba – nawet zakrywa to, co tam zostało odkryte”<sup>5</sup>.

Podobnie zresztą o metodzie fenomenologicznej wypowiadał się Ingarden: „Co rozumie się przez fenomenologię pochodzącą od Husserla? Najpierw czysto formalnie: jest to odrębny sposób podejścia do zagadnień filozoficznych, a zarazem odrębna technika językowego przedstawiania wyników, uzyskanych dzięki takiemu podejściu do świata czy też rozważaniu świata. Krótko mówiąc, jest to metoda fenomenologiczna. Oczywiście, nie każdy, kto stanie się fenomenologiem, będzie nią operował w ten sam sposób. Istnieją różne odmiany tej metody”<sup>6</sup>. Z kolei o gruntowności Husserlowskiej krytyki psychologizmu pisał: „[...] pierwszy tom *Badani logicznych* zawierał krytyczne rozprawienie się z błędami psychologizmu w logice, prowadzące ostatecznie do idei czystej logiki jako nauki apriorycznej o teorii naukowej. Rzeczowa krytyka psychologizmu wychodzi u Husserla daleko poza to, co uczynił w tym względzie Frege”<sup>7</sup>.

---

nym przeciwko subiektywistyczno-psychologizującej logice swoich czasów, a więc także dawniejszym własnym poglądom. Wspominał też o swoich badaniach dotyczących teoretycznych podstaw logiki oraz pracy nad problemem subiektywnych i obiektywnych faktów poznania”. (K. Świącicka: *Husserl...*, s. 11).

Z pewnością jednak Ingarden ma rację, twierdząc, że w 1900 r. Husserl – autor jednej książki i kilku artykułów, docent prywatny na Uniwersytecie w Halle – nie był specjalnie znaną postacią.

<sup>5</sup> K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 15–17, *passim*.

<sup>6</sup> R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 12–13.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 22.

Do pochwały trafności, z jaką Husserl rozprawił się ostatecznie z psychologizmem, przyłączył się entuzjastycznie Bohdan Chwedeńczuk, pisząc: „Edmund Husserl był filozofem wyjątkowym [dlatego], że udało mu się powiedzieć coś – i to nie jedno trafne spostrzeżenie, nie jeden subtelny aforyzm, nie jedną głęboką myśl, lecz zbiór myśli, całe stanowisko – za czym przemawia po prostu słuszność. Wszyscy zatem, którzy ulegają słuszności – kompetentni uczeni, bezstronni filozofowie – choćby dzielili ich różnice szkół naukowych, doktryn filozoficznych, wier, światopoglądów, dzielają owo stanowisko Husserla; często bezwiednie – nieświadomi ojcostwa, walki, jaką filozof stoczył ongiś o słuszność; często spontanicznie – po prostu wiedząc, że sprawy tak właśnie się mają. [...] Edmund Husserl obalił panujący w dziewiętnastym stuleciu pogląd na logikę – psychologizm. Usunął nieodwracalnie i nieodparcie to stanowisko z pola możliwych sposobów rozumienia logiki”<sup>8</sup>.

Istotnie, dwudziestowieczna logika wyzwoliła się całkowicie spod wpływów psychologizmu. Byłoby jednak dużym uproszczeniem przypisywanie całej zasługi w tej przemianie jedynie Husserlowi i jego *Badaniom logicznym*. Z pewnością istotną rolę w procesie desubiektywizacji i odpsychologizowania współczesnej logiki odegrało wielu innych autorów, wśród nich: Giuseppe Peano, Gottlob Frege, David Hilbert, Georg Cantor, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Alfred Tarski, Jan Łukasiewicz czy Stanisław Leśniewski.

W swych *Badaniach logicznych* Husserl wysunął i rozwinął ideę czystej logiki jako nauki pierwszej, która „w najbardziej ogólny sposób obejmuje idealne warunki możliwości nauki w ogóle”<sup>9</sup>. Upominał się przy tym o podział pracy pomiędzy matematykami a filozofami, umieszczając logikę – w proponowanym przez siebie rozumieniu – w obszarze kompetencji tych ostatnich. Uzasadnił to następująco: „[...] natura rzeczy zdecydowanie wymaga tu podziału pracy. Konstrukcja teorii, ściśle i metodyczne rozwiązanie wszelkich problemów formalnych zawsze pozostaną właściwą domeną matematyka. Zakładają one swoiste metody i dyspozycje badawcze, w istocie jednakowe we wszystkich czystych teoriach. [...] Jeśli jednak opracowanie wszystkich właściwych teorii należy do domeny matematyków, to coż zostaje filozofom? Trzeba tu zauważyć, że matematyk w rzeczywistości nie jest czystym teoretykiem, lecz tylko zręcznym technikiem, niejako konstruktorem, który, zapatrzony w związki formalne, buduje teorie niczym dzieła sztuki technicznej [...], nie mając ostatecznego wglądu w istotę teorii w ogóle i w istotę warunkujących ją pojęć i praw. [...] Właśnie dlatego obok zręcznej i metodycznej pracy nauk

<sup>8</sup> B. Chwedeńczuk: *Edmund Husserl i podstawy logiki*. W: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Red. B. Skarga. Wrocław 1978, s. 223–224.

<sup>9</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorck. Toruń 1996, s. 255.

szczegółowych, ukierunkowanej raczej ku praktycznemu rozwiązaniu i oparowaniu problemów niż ku istotowemu wglądowi, potrzebna jest wybiegająca dalej »krytyczna« i przypadająca w udziale wyłącznie filozofowi refleksja nad poznaniem, zdominowana jedynie przez zainteresowanie teoretyczne i wspomagająca je w jego prawach»<sup>10</sup>.

Konfrontując ten postulat Husserla z dziejami dwudziestowiecznej logiki, musimy stwierdzić, że poszła ona innym torem rozwoju niż ten, który wyznaczył jej w swym projekcie autor *Logische Untersuchungen*. W znacznie ściślejszym stopniu, niż pragnął tego Husserl, związała się z matematyką, równocześnie tracąc niemal całkowicie kontakt z ejdetycznymi rozważaniami filozofii. Typowy podręcznik z logiki w drugiej połowie XX wieku to przede wszystkim skuteczny instrument kształcenia technicznej sprawności w posługiwaniu się formalnymi operacjami przekształcania abstrakcyjnych symboli w inne abstrakcyjne symbole. Tak, jak chciał Husserl, nie ma tam miejsca na psychologizm; co najwyżej w jednym z rozdziałów wprowadzających mowa jest o tym, że pojęcia i formuły logiki odnoszą się (w bliżej nieokreślony sposób) do czynności myślenia, wykonywanych przez nas na co dzień. Ale – wbrew Husserlowskim prognozom – w typowym podręczniku z logiki nie ma też miejsca na filozoficzne rozważania, co jest istotą sądu, na czym polega prawda, w jaki sposób istnieją desygnaty nazw, dlaczego rozumiemy pojęcia itp. Tego typu redukcja logiki do zestawu formalnych reguł przekształcania symboli z pewnością nie jest efektem inspirującego oddziaływania *Badień logicznych*.

Ale też nie w tym należy upatrywać historycznej wartości owego dzieła. Nikt nie zamierza upierać się przy tym, by uważać Husserla za ojca współczesnej logiki. Badacze spuścizny wielkiego filozofa są natomiast zgodni co do tego, że przełomowa rola *Badień logicznych* wiąże się z zaproponowaniem istotnie nowego teoretycznego podejścia do rzeczywistości. „Jest to zupełnie nowe spojrzenie na nowe, związane z sobą zagadnienia dotyczące filozoficznych podstaw logiki” – pisał Ingarden<sup>11</sup>. „*Badania logiczne* dokonują odkrycia

<sup>10</sup> Ibidem, rozdział 11, § 71: *Podział pracy. Zadanie matematyków i zadanie filozofów*, s. 253–254.

Ingarden, nawiązując do Husserlowskiego przeciwstawienia idei czystej logiki typowemu podejściu matematyków, dodaje: „Mamy tu zatem do czynienia z początkami pewnej nauki apriorycznej, która jako formalna teoria leży u podstaw wszelkich matematycznych, formalnych teorii dedukcyjnych; jednakże matematycy nie widzą tego ostatecznego tła. Zaczynają oni od aksjomatów i sądzą, że w ich postaci ustalają pewne konwencje. Tego zaś, co tkwi za aksjomatami, co dane jest pierwotnie, nie chcą już uznać, gdyż wchodzi tu w grę pewna intuicja. Tego, co nam mówi intuicja, ich zdaniem często nie da się utrzymać. Intuicja właśnie jest źródłem błędów. Dlatego też traktuje się aksjomaty jako czyste konwencje. Jednocześnie zaś przeprowadza się tak daleko idącą formalizację, iż pozostają tylko bezsensowne znaki, które jedynie układa się obok siebie w pewien sposób; z tego sposobu ułożenia mają one czerpać swój sens”. R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 25–26.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 26.

pewnej sfery, na którą dotąd nikt jeszcze wyraźnie nie wskazał. [...] Opis tej sfery – opis fenomenologiczny – wymaga zmiany stosunku do świata i do siebie [...]. Fenomenologia jest próbą całościowej zmiany sposobu widzenia, próbą otwarcia nowego horyzontu, który normalnie jest przed nami zakryty” – wtóruje mu Michalski<sup>12</sup>.

Uczeń, biograf i wydawca pośmiertnej spuścizny Franza Brentana – Oskar Kraus, napisał we wstępie do redagowanego przez siebie trzeciego wydania (a pierwszego po śmierci autora) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, że dzieło to otwiera nową epokę w dziejach nauki<sup>13</sup>. Jest to o tyle zgodne z prawdą, że zasięg oddziaływania myśli Brentana – nie tylko tej jednej książki, lecz również wykładanych przezeń treści z dziedziny logiki, metafizyki i innych działów filozofii, a także wpływ pośredni, jaki na umysły czytelników i słuchaczy wywarła działalność naukowo-dydaktyczna liczego grona uczonych, wychowanych i ukształtowanych intelektualnie przez twórcę *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* – przez kilka kolejnych dziesięcioleci był zaiste imponujący<sup>14</sup>. Jeśli więc uznać racje skłaniające Krausa do proklamowania nowej epoki rozpoczętej *Psychologią*... Brentana, to wypada zarazem stwierdzić, że *Badania logiczne* Husserla epokę tę zamykają, a równocześnie rozpoczynają nową, której podstawy sięgają głębiej, a zakres i skala oddziaływań okazały się silniejsze i trwalsze. Istotne powody tego stanu rzeczy odsłonił Marek Maciejczak w swym wnikliwym studium porównawczym dwóch stanowisk epistemologicznych i dwóch teorii świadomości: Brentana i Husserla<sup>15</sup>.

We wstępie do swej rozprawy autor następująco szkicuje stosunek Husserla do koncepcji swego poprzednika: „Wielcy myśliciele stawiają pytania podstawowe. Jednym z nich jest pytanie o stosunek myśli do świata. Szczególnie interesujące są zwłaszcza te [odpowiedzi – K.W.], które wyznaczają nowe perspektywy badawcze i znajdują twórczą kontynuację. Niewątpliwie do takich należą odpowiedzi, jakich udzielił Franz Brentano [...]. Bez niego trudno wyobrazić sobie dwa kierunki, dominujące w różnych okresach filo-

<sup>12</sup> K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 18–19.

<sup>13</sup> „Die *Psychologie vom empirischen Standpunkt* ist im Jahre 1874 erschienen. Allmählich erst kommt es der wissenschaftlichen Welt zum Bewusstsein, dass dieses Werk Epoche gemacht hat”. O. Kraus: *Vorwort des Herausgebers*. In: F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Mit ausführlicher Einleitung, Anmerkungen und Register*. Hrsg. O. Kraus. 1. Bd. Leipzig 1924, s. XI.

<sup>14</sup> „Dies ist unschwer zu verstehen, da Tausende von philosophisch interessierten Männern aus der Universitäten Deutschlands und des ehemaligen Österreich hervorgegangen sind, deren Lehrstühle mit Schülern und Enkelschülern Brentanos besetzt sind oder besetzt waren. Zudem ist der Einfluss Brentanos ein viel weiter reichendes als der seiner *Psychologie*, da Nachschriften seiner Kollegien über Logik, Metaphysik, und fast jedes Gebiet der Philosophie, die zu seiner Zeit von Hand zu Hand gingen, noch heute ihre unverkennbare Wirkung üben” – wyjaśnia Kraus. Ibidem, s. XI–XII.

<sup>15</sup> M. Maciejczak: *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*. Warszawa 2001.



zofii współczesnej, fenomenologię i filozofię języka. [...] [Z czasem – K.W.] coraz lepiej zdawano sobie sprawę, że do wyjaśnienia relacji świadomości do różnych typów przedmiotów, w tym także przedmiotów transcendentnych, podobnie i mechanizmów przyswajania języka i możliwości zajmowania podstawy wartościującej, nie wystarczy, jak to uczynił Brentano, sklasyfikować typy świadomości i odpowiednio wyróżnić rodzaje intencjonalnego skierowania. Należało we właściwy sposób powiązać stronę aktową z odpowiednimi typami przedmiotów, na co w istocie wskazywało pojęcie intencjonalności. W tym kierunku podążył Edmund Husserl. [...] Husserl nie zgadzał się, podobnie jak wcześniej Frege, na metodologiczne uzależnienie nauk formalnych, logiki i matematyki, od psychologii. Twierdził, że psychologia jako nauka empiryczna nie może zapewnić twierdzeniom logiki i matematyki uniwersalnej ważności i charakteru normatywnego. Husserl sformułował argumenty przeciwko uznaniu problemów epistemologicznych za psychologiczne, przeciwko redukcji przedmiotów matematyki i logiki do fenomenów psychicznych. [...] [*Badania logiczne*] miały dostarczyć narzędzi do odpowiedzi na pytanie epistemologiczne, które postawił Brentano. W sformułowaniu Husserla przyjmuje ono postać: jak w akcie poznania może być ujęty przedmiot w swoich własnościach, jak możliwe jest skierowanie świadomości, jej zwracanie się ku przedmiotowi?. [...] Pytanie Brentana znalazło wykładnię fenomenologiczną<sup>16</sup>.

## Brentano wobec Husserlowskiej krytyki psychologizmu

Brentano nie poczuł się specjalnie zagrożony, a już na pewno nie pokonany antypsychologistycznym wystąpieniem Husserla w pierwszym tomie *Badania logicznych*. Musiał być jednak owym wystąpieniem nieco zaniepokojony, skoro uznał za stosowne zabrać głos w tej sprawie. Sądząc jednak po rozmiarach polemicznej repliki, był to zaledwie cień niepokoju. Sądząc z kolei po treści i tonie owej minipolemiki, niepokój jego wzbudziły raczej wtórne pejoratywne konotacje spopularyzowanego, choć nie wymyślnego przez Husserla terminu „psychologizm”<sup>17</sup>, coraz częściej łączonego z nazwiskiem

<sup>16</sup> Ibidem, s. 7–10 *passim*.

<sup>17</sup> Wcześniej niż Husserl w *Badaniach logicznych* terminu „psychologizm” użył Carl Stumpf w artykule *Psychologie und Erkenntnistheorie*. (In: „Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften”. München 1891). Por.: Carl Stumpf. In: *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. R. Schmidt. 3. Bd. München 1949, s. 217–218.

i dziełem Brentana, niż argumenty merytoryczne. Brentano albo nie zadał sobie trudu, by się z owymi argumentami źródłowo zapoznać, albo – co bardziej prawdopodobne – uczynił to wprawdzie, lecz następnie świadomie je zbagatelizował. W każdym razie w swym tekście – a mowa tu o zajmującej trzy strony druku minirozprawce, zatytułowanej *O psychologizmie* i zamieszczonej na samym końcu *Dodatku (Anhang)* do drugiego wydania *Psychologie vom empirischen Standpunkt*; dodatku opatrzonego podtytułem: *Uzupełniające uwagi w celu objaśnienia i obrony przedstawionej teorii, jak również jej sprostowania i rozwinięcia*<sup>18</sup> – autor sprawia wrażenie, jakby całkowicie ignorował meritum sprawy; zamiast tego odnosi się do uproszczonej, by nie rzec: zwulgaryzowanej, wersji sporu o psychologizm, powołując się na swą ustną rozmowę z Husserlem, odbytą przy jakiejś przypadkowej sposobności. „Kiedy podczas przyjacielskiego spotkania poprosiłem o wyjaśnienie Husserla, a potem przy sposobności jeszcze innych, którzy ustawicznie mają na języku ten nowo wprowadzony termin, powiedziano mi, że oznacza on teorię, która neguje powszechną ważność poznania; teorię, według której inne istoty niż człowiek mogłyby dochodzić do oczywistych wglądów (*Einsichten*) wręcz przeciwnych naszym” – pisze Brentano<sup>19</sup>. Takie podejście wydaje się jednak świadomym zabiegiem retorycznym, a nawet erystycznym – ukrytym *argumentum ad hominem*, zmierzającym do osłabienia pozycji przeciwnika w sporze przez potraktowanie go z pobłażliwą wyższością. O tym zamiarze świadczy dość wyraźnie stylistyka tekstu, za którą kryje się chęć zbagatelizowania problemu i przeniesienia sporu z płaszczyzny merytorycznej na płaszczyznę werbalną.

Rozprawka rozpoczyna się w tonie ironicznym – karykaturalnie wyolbrzymiając zarzut psychologizmu, autor stara się go ośmieszyć: „Przeciwko mojej teorii poznania wysunięto zarzut psychologizmu; nowo powstałe słowo, na dźwięk którego niejeden pobożny filozof, jak ten i ów ortodoksyjny katolik na dźwięk słowa »modernizm«, żegna się, jak gdyby siedział w nim sam diabeł. Aby wytłumaczyć się w obliczu tak ciężkiego oskarżenia, muszę jednak przede wszystkim spytać, co ono właściwie znaczy; tym odstrasżającym mianem szermuje się bowiem przy każdej okazji, nawet gdy chodzi o zupełnie różne rzeczy”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> F. Brentano: *Vom Psychologismus*. In: Idem: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2. Aufl. Leipzig 1911, *Anhang: Nachträgliche Bemerkungen zur Erläuterung und Verteidigung, wie zur Berichtigung und Weiterführung der Lehre*.

<sup>19</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 440.

W polskich przekładach prac Brentana i Husserla występuje tu pewna niekonsekwencja: Janusz Sidorek (E. Husserl: *Badania logiczne...*) tłumaczy niemieckie *Einsicht* jako »wgląd«; termin ten wydaje się znaczeniowo bliższy oryginałowi niż zastosowane przez Galewicza tłumaczenie *Einsicht* jako »sąd« (por.: F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 440).

<sup>20</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 440.

Nie może to być nic innego niż ironia użyta w funkcji erystycznego oręża. Autor cytowanych słów wystawiłby bowiem sam sobie nader niepochlebne świadectwo, gdyby na serio utrzymywał, że nie wie, gdzie można uzyskać rzetelną i precyzyjną wiedzę, „co właściwie znaczy” zarzut psychologizmu. Sława *Badań logicznych* w czasie, gdy Brentano pisał swą polemikę, była już utrwalona i ugruntowana; gdyby więc chciał podjąć rzetelną dyskusję, wiedziałby, gdzie szukać przeciwnika. Najwyraźniej uznał, że nie warto, i wykorzystał pretekst, by pod pozorem polemiki z argumentami antypsychologistów – które przedstawił w sposób na tyle uproszczony i osłabiony, że rozprawienie się z nimi nie sprawiło mu żadnego kłopotu – powtórzyć, doprecyzować i uzupełnić kilka własnych poglądów. Uczyniwszy to, jeszcze raz podkreślił, iż wcale nie zamierza rezygnować ze swego, skrytykowanego przez przeciwników, stanowiska: „[...] nie tylko subiektywista miałby być obwiniany o psychologizm, ale i ten, kto uważa, że psychologia ma coś do powiedzenia w teorii poznania i w logice. Tak jednak jak potępiam subiektywizm, tak nie przesłoni mi to tej prawdy. Przeciwnie, jest ona dla mnie równie pewna, jak paradoksalne czy wręcz niedorzeczne musiałoby mi się wydać, gdyby ktoś przeczył temu, że poznanie jest sądem i że sąd należy do dziedziny psychicznej. Toteż gdyby inne istoty niż my miały udział w poznaniu, musiałyby mieć udział w tym, co występuje także w zakresie ludzkiej psychiki i jedynie tutaj jest bezpośrednio dostępne naszemu badaniu”<sup>21</sup>.

O tym, jak dalece owa replika Brentana rozmija się z istotą Husserlowskiej krytyki psychologizmu, naprawdę nietrudno się przekonać, zaglądając do tekstu *Badań logicznych*. Można powiedzieć, że Husserl z góry przewidział tego rodzaju kontrargumenty, skoro w zakończeniu rozdziału trzeciego (w paragrafie 20., zatytułowanym *Pewna luka w dowodzeniu psychologistów*) napisał: „Dla wielu spór jest niewątpliwie rozstrzygnięty, uważają oni odpowiedni stronnictwa psychologistycznego za całkowicie miażdżące. Jedno wszakże mogłoby tu budzić filozoficzne zdziwienie, mianowicie okoliczność, że w ogóle spór miał miejsce i toczy się nadal [...]. Gdyby wszystko rzeczywiście było tak proste i jasne, jak zapewnia kierunek psychologistyczny, wówczas sytuację tę naprawdę trudno byłoby zrozumieć, zwłaszcza że po stronie przeciwnej stoją przecież poważni, pozbawieni przesądów i przenikliwi myśliciele. [...] Czy argumentacja psychologistów rzeczywiście [spór – K.W.] rozstrzygnęła? Natychmiast zauważamy tu pewien słaby punkt. Wykazane jest przez tę argumentację tylko to, że psychologia ma w s p ó ł d z i a ł w ufundowaniu logiki, lecz nie to, że ma ona w nim w y ł ą c z n y udział albo że jej udział jest jakoś uprzywilejowany”<sup>22</sup>. W innym zaś miejscu dodaje (czyniąc

<sup>21</sup> Ibidem, s. 442 (tymi słowami kończy się drugie wydanie *Psychologie vom empirischen Standpunkt*).

<sup>22</sup> E. Husserl: *Badania logiczne...*, s. 66.

bezpodstawnymi konsekwencje, jakie Brentano wyciąga z faktu, iż „poznanie jest sądem i że sąd należy do dziedziny psychicznej”): „Wydaje się, że kilka narzucających się pomieszań utorowało tu drogę błędom psychologistycznym. Najpierw miesza się prawa logiczne z sądami (w sensie aktów sądenia), w których mogą one być poznawane, miesza się więc prawa jako treści sądów z samymi sądami. [...] Ze zrozumiałą skądinąd łatwością dołącza się do tego następne pomieszanie, mianowicie prawa jako członu stosunku przyczynowego i prawa jako reguły tego stosunku. [Tymczasem] prawa przyczynowe, zgodnie z którymi myślenie musi tak się rozwijać, by mogło zostać uprawomocnione przez idealne normy logiki, oraz same te normy – to bynajmniej nie jest to samo. [...] Logicy psychologistyczni nie dostrzegają najbardziej istotnych i nigdy nie dających się przekroczyć różnic między prawem idealnym a prawem realnym, między regułami normatywnymi a przyczynowymi, między koniecznością logiczną a realną, między racją idealną a realną”<sup>23</sup>.

W związku z tym na pewną (tym razem niezamierzoną przez autora) ironię zakrawa fakt, że Brentano w swej replice zarzuca antypsychologistom błąd ekwiwokacji. Przytoczmy tu linię obrony Brentana w dwóch wersjach: najpierw przedstawimy wersję nieco późniejszą i merytorycznie pogłębianą, pochodzącą z podyktowanego pod koniec 1914 roku tekstu *Zur Frage der Existenz der Inhalte und von der adaequatio rei et intellectus*, a następnie pokażemy, w jaki sposób próbował się „wykpić” w popularnym tekście z *Dodatku do Psychologii*...

W punkcie 12. dyktowanej we Florencji rozprawki, poświęconym polemice z zarzutami subiektywizmu i psychologizmu, autor wywodzi, iż ten ostatni opiera się na nieporozumieniu. Zarzuca się psychologistom – twierdzi Brentano – że mylą oczywistość sądu z wynikającym z praw przyrody przymusem sądenia tak, a nie inaczej, zatem nie odróżniają powinności od konieczności<sup>24</sup>. Zarzut ten jednak nie może dotknąć kogoś, kto – jak Brentano – wiąże pojęcie oczywistości z „prawidłowością” wydania sądu, która ma charakter normatywny i aprioryczny, a zatem nie wywodzi się z empirycznego poznania praw przyrody<sup>25</sup>. Musimy wszakże pamiętać, że ta linia obrony,

<sup>23</sup> Ibidem, s. 73–76, *passim*.

<sup>24</sup> „So ist denn hier das ganze Raisonnement auf ein Missverständnis gegründet. [...] Der Psychologist [angeblich] fehlt dadurch, dass er die Evidenz der Urteile mit einer Naturgesetzlichkeit verwechselt [...]. Er weiss zwischen »soll« und »muss« nicht zu unterscheiden und arbeitet infolge davon einem Subjektivismus in die Hände”. F. Brentano: *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*. Ausgewählt, erläutert und eingeleitet von O. Kraus. Hamburg 1974, s. 125.

<sup>25</sup> Zob. ibidem. Brentano powołuje się tu na swą koncepcję oczywistości, według której „sąd oczywisty można też oznaczyć jako sąd, który szcharakteryzowany jest w sobie jako słuszny”. F. Brentano: *Die Lehre vom richtigen Urteil*. Hrsg. F. Mayer-Hillebrand. Bern 1956, s. 111. (Cytuję według: A. Rojśszczak: *Prawda i oczywistość w filozofii Franciszka Brentany*. W: „Principia”. T. 8–9: *Filozofia austriacka*. Red. T. Lubowiecki, A. Rojśszczak. Kraków, 1994, s. 159).

sformułowana w 1914 roku, angażuje epistemiczną teorię prawdziwości sądów, której Husserl nie mógł jeszcze znać, gdy w *Badaniach logicznych* wysuwał swe zastrzeżenia przeciwko psychologizmowi.

Trzy lata wcześniej, pisząc tekst *O psychologizmie*, Brentano zadowolili się łatwiejszym argumentem. „Znamy naturę ludzi i wiemy, że pojęcia niepostrzeżenie im się płaczą, kiedy wskutek powstałych ekwiwokacji sami nie całkiem dobrze wiedzą, co mówią. Tak i komuś, kto nazywa mnie psychologistą, mogła przytrafić się taka ludzka pomyłka” – napisał<sup>26</sup>. Nie jest to zbyt szczęśliwie wybrana linia obrony, biorąc pod uwagę, jak istotną rolę w odpięciu przez Husserla argumentów (pozornie nieodparty) psychologistów odgrywa właśnie wykazanie, że opierają się one na nieuprawnionym utożsamianiu dwóch różnych znaczeń tych samych, kluczowych dla logiki, pojęć – a więc na klasycznym błędzie ekwiwokacji; przy czym wywód Husserla jest (w przeciwieństwie do lekkiego, żartobliwego tonu, charakteryzującego *O psychologizmie* Brentana) precyzyjny, konkretny i zarazem konstruktywny, nie poprzestaje bowiem na wyknięciu błędu, lecz wskazuje drogę do pozytywnego rozwiązania problemu.

Nie jest celem niniejszego rozdziału dokładne odtwarzanie wszystkich argumentów przeciwko psychologizmowi w logice, tylko zarysowanie stanowiska, jakie zajmował Husserl – w okresie *Badani logicznych* – w sporze o przedmiot poznania. Wypada jednak w kontekście uwag polemicznych na temat ekwiwokacji, sformułowanych przez Brentana, przytoczyć szczególnie trafną argumentację – sytuującą się tym razem na płaszczyźnie metateoretycznej (czy raczej: przedteoretycznej) w stosunku do polemik między psychologistami a antypsychologistami – która odsłania ekwiwokację tkwiącą w samych przesłankach sporu o ugruntowanie logiki, czy to w psychologii, czy w innej bardziej fundamentalnej dyscyplinie naukowej.

Autor *Logische Untersuchungen* rozpoczyna od zestawienia obu ścierających się z sobą stanowisk. Najpierw więc dokonuje rekonstrukcji stanowiska antypsychologistycznego<sup>27</sup>: „Logika, powiada się, tak samo nie może opierać się na psychologii, jak i na żadnej innej nauce; każda bowiem jest nauką tylko dzięki harmonii z regułami logiki, każda zakłada już te reguły. Byłoby przeto błędnym kołem chcieć ugruntować logikę dopiero na psychologii”. Jako reprezentantów tej postawy Husserl przywołuje (w przypisie): R. Lotzego, P. Natorpa i B. Erdmanna. Jak więc widać, niejeden – i to wcale nie mniej gruntowny od Husserla – badacz podstaw logiki gotów jest zadowolić się tą argumentacją. Husserl jednak sięgnie głębiej.

Czyniąc zadość zasadzie *audiatur et altera pars*, przytacza następnie przeciwną opcję: „Ze strony przeciwnej padnie odpowiedź: To, że argument

<sup>26</sup> F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 442.

<sup>27</sup> Przytoczone wypowiedzi Husserla cytuję według: E. Husserl: *Badania logiczne...*, s. 64 i 65.

ten nie może być słuszny, widać już po tym, że wynikałaby z niego niemożliwość logiki w ogóle. Ponieważ logika jako nauka sama musi postępować logicznie, podpadałaby przecież pod to samo [błędne– K.W.] koło; słuszność zakładanych przez siebie reguł musiałaby zarazem uzasadniać”.

Wbrew pozorom jest to bardzo poważny argument, choć wygląda na pierwszy rzut oka jak ekwilibrystyczna sztuczka, której nie warto brać poważnie, i w takim właśnie *modus legendi* został tu przytoczony: gdyby zarzut ten był słuszny, logika pożerałaby samą siebie, a zatem nie opłaca się wysuwać go w obronie autonomii logiki. Zauważmy jednak fakt następujący: choć argument z absolutnego pierwszeństwa reguł logiki przed postulatami innych nauk został umiejętnie obrócony przeciwko zwolennikom idei czystej logiki, to bynajmniej nie poprawia on sytuacji stronników psychologizmu; albowiem „to, że argument ten nie może być słuszny”, nie wynika bynajmniej (na mocy żadnego znanego prawa logiki, chciałoby się dodać nieco złośliwie) z tego, że jest on niewygodny także dla drugiej strony sporu. Jeżeli psychologisci twierdzą, że argument ów jest nieprawdziwy, powinni przeprowadzić bardziej zadowalający dowód. Jeżeli zaś jest on słuszny i logika rzeczywiście jest wewnętrznie sprzeczną nauką, to podparcie jej psychologią nie likwiduje błędnego koła: słuszność reguł zakładanych przez logikę wymagałaby bowiem wówczas uzasadnienia przez inną naukę, na przykład psychologię; ale psychologia – jako nauka – musi zakładać reguły logiki, które zamierza dopiero uzasadnić. I gdzie tu tryumf psychologizmu?<sup>28</sup>

Husserl znajduje rozwiązanie owego dylematu na miarę „małego przewrotu kopernikańskiego w logice”. Zamiast stawać po jednej bądź drugiej stronie sporu, znosi po prostu jego presupozycję, powołując się na błąd ekwiwokacji: „Lecz przyjrzyjmy się bliżej, na czym właściwie miałyby polegać to postulowane [błędne] koło. Czy na tym, że psychologia zakłada obowiązywanie praw logicznych? Jednakże trzeba zwrócić uwagę na ekwiwokację tkwiącą w pojęciu założenia (*Voraussetzung*). Nauka zakłada obowiązywanie pewnych reguł, to może znaczyć: reguły te są przesłankami dla jej uzasadnień; może to wszakże również znaczyć: są one regułami, zgodnie z którymi nauka musi postępować, by w ogóle być nauką. Argument łączy oba znaczenia [w jedno]; wnioskować *w e d ł u g* reguł logicznych i wnioskować z tych

---

<sup>28</sup> Problem ten znalazł zresztą swe odbicie i kontynuację w dwudziestowiecznych badaniach nad formalizacją systemów aksjomatycznych logiki zdaniowej. Już po usunięciu (dzięki Russellowi i jego teorii typów, utworzonej z myślą o rozwiązaniu problemu antynomii klas niezwrotnych, która dostarczyła inspiracji logikom) niebezpieczeństw związanych z antynomią kłamcy wyłonił się problem relacji między językiem przedmiotowym (językiem pierwszego rzędu) a metajęzykiem, w którym formułuje się twierdzenia o języku. Problem polega na uzasadnieniu dopuszczalności stosowania w metajęzyku wnioskowań opartych na aksjomatach i regułach inferencyjnych przyjętych w klasycznym rachunku zdaniowym. Rozwiązanie owej kwestii bynajmniej nie jest banalne, choć inne niż to, które proponuje Husserl.

reguł jest dlań tym samym; tylko wtedy bowiem, gdyby z nich wnioskować, mielibyśmy do czynienia z błędnym kołem”<sup>29</sup>.

Aby precyzyjniej wyjaśnić ową różnicę znaczeń – różnicę między wnioskowaniem w e d ł u g reguł logiki i wnioskowaniem z nich – przytoczmy jeszcze raz rozstrzygnięcia z paragrafu 22. (bez żadnych niestosownych skojarzeń z Josephem Hellerem i jego dzielnym wojakiem Yossarianem<sup>30</sup>) z rozdziału czwartego (s. 72–76). Psychologiczne prawa myślenia jako prawa przyrody – wywodzi Husserl – mają charakter przyczynowy. Tak rozumiane zasady logiki występują zatem w owych prawach myślenia jako człony stosunku przyczynowego, a mianowicie jako (realne!) przyczyny, oddziałujące na psychikę konkretnych ludzi. Jeśli teraz owe zasady logiki same potrzebują uzasadnienia, które – zgodnie z metodologią nauk psychologicznych, tak jak je rozumiano u schyłku XIX wieku – dokonuje się na tej samej płaszczyźnie oddziaływań przyczynowo-skutkowych, to zostaje naruszone podstawowe prawo, respektowane niezmiennie od czasów Arystotelesa, mianowicie prawo mówiące, że skutek nie może poprzedzać własnej przyczyny. To bowiem grozi właśnie wystąpieniem *circulus vitiosus* (którego nazwa, nawiasem mówiąc, pochodzi od świętego Wita, patrona szaleńców). Inaczej sprawa się przedstawia wówczas, gdy zinterpretujemy zasady logiki jako formalne reguły, w e d ł u g których konkretne osoby (możemy się zgodzić, że w określonych sytuacjach subiektywnie motywowane względami psychologicznymi) organizują swe myślenie. Błędne koło zostaje wtedy wyrugowane dzięki temu, że psychiczne akty wnioskowania i ich logiczne reguły mają heteronomiczną naturę.

Przedstawione rozstrzygnięcie odsłania zarazem, jaki jest – według Husserla – właściwy cel logiki: jest nim poznawanie transcendentnych (a nie zawartych w apriorycznej strukturze podmiotu poznania, jak chciał Kant) zasad logicznego myślenia. Zasady te są najpierw przedmiotem poznania (jako pewnego rodzaju idealne obiekty), a potem dopiero możemy rozwijać logikę praktyczną jako technikę myślenia. Decydujące znaczenie dla stanowiska Husserla ma jednak idealny i obiektywny zarazem charakter praw logiki, a także przekonanie, iż są one poznawalne, i to z bezpośrednią oczywistością. Trzeba w tym miejscu – gwoili rzetelności badawczej – dodać, że są to z kolei te presupozycje, które sam Husserl wprowadza w miejsce usuniętych przez siebie, a opartych na jednoznaczym (nie uwzględniającym wytkniętej ekwiwokacji) rozumieniu relacji „zakładania” (*voraussetzen*), przesłanek sporu. Nie jest to więc – jak można by sądzić – rozstrzygnięcie całkowicie neutralne i „bezzałożeńowe”.

<sup>29</sup> E. Husserl: *Badania logiczne...*, s. 64–65.

<sup>30</sup> Por.: J. Heller: *Paragraf 22*. Przeł. L. Jęczyński. Warszawa 1990.

W tym punkcie, w którym mowa o poznawaniu praw logiki z bezpośrednią oczywistością, po raz kolejny zresztą ujawnia się zasadnicza rozbieżność stanowisk Husserla i Brentana. O Brentanowskiej koncepcji oczywistości była już mowa w jednym z poprzednich rozdziałów; powtórzmy tu tylko, że z początku (w okresie *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*) za oczywiste uważał on jedynie rezultaty poznania opartego na wewnętrznym spostrzeżeniu<sup>31</sup>; w późniejszej fazie swych poglądów przyznał, że z oczywistością wydajemy także sądy ogólnoprzeczące, oparte na intuicyjnej analizie pojęć w paradygmacie tak zwanego empiryzmu pojęciowego<sup>32</sup>; ostatecznie zaś pozostał przy swej osobliwie skonstruowanej koncepcji hipotetycznego podmiotu, sądzącego z oczywistością, jako wzorca dla kryterium prawdy<sup>33</sup>. Według Husserla zaś – to przede wszystkim naczelne zasady logiki, to jest te, według których (a nie – z których) wnioskujemy we wszelkich możliwych naukach, są nam dostępne poznawczo z bezpośrednią oczywistością; natomiast sposób ich poznawania opiera się na zdolności dokonywania ideacji, która jest czymś diametralnie różnym od spostrzeżenia wewnętrznego<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> „Prawdziwość fenomenów fizycznych jest, jak się ją nazywa, prawdziwością czysto względną. Co innego z fenomenami spostrzeżenia wewnętrznego. Te ostatnie są prawdziwe same w sobie. Oczywistość, z jaką je spostrzegamy, świadczy o tym, że jakimi się nam jawią, takie też są w rzeczywistości [...] co do ich istnienia posiadamy wręcz owo najjaśniejsze poznanie i ową najpełniejszą pewność, jakie czerpiemy z bezpośredniej oczywistości”. F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia...*, s. 16 i 30–31.

<sup>32</sup> Por.: F. Brentano: *Die Lehre vom richtigen Urteil...*, s. 156; zob. także: A. Chrudzimiński: *Oczywistość i epistemiczne fundamenty*. W: Idem: *Epistemologia Franza Brentana*. W: „Idea”. *Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*. Red. M. Czarnawska, J. Kopania. T. 11. Białystok 1999, s. 65–68.

<sup>33</sup> „Prawda przysługuje sądowi tego, kto sądzi prawidłowo, to znaczy sądowi tego, kto sądzi w ten sposób, w jaki sądziłby o tym ten, kto sądziłby z oczywistością”. F. Brentano: *Wahrheit und Evidenz...*, s. 139.

<sup>34</sup> „Wymóg zasadniczego uprawomocnienia wobec wszelkiego poznania pośredniego tylko wtedy może mieć możliwy sens, gdy jesteśmy zdolni do naocznie zrozumiałego i bezpośredniego poznania pewnych ostatecznych zasad, na których wszelkie uzasadnienie opiera się jako na swej ostatecznej podstawie. Wszelkie uprawomacniające zasady możliwych uzasadnień muszą się tedy dać dedukcyjnie sprowadzić do pewnych zasad ostatecznych, bezpośrednio oczywistych. [...] Zdolność dokonywania ideacji i uchwytowania tego, co ogólne, w tym, co jednostkowe, pojęcia w empirycznym przedstawieniu, oraz zapewnienia sobie identyczności intencji pojęciowej w ponownym przedstawieniu, jest założeniem możliwości poznania i myślenia. I tak jak w akcie ideacji uchwytujemy jedną jednostkę pojęciową – [...] – tak też możemy uzyskać oczywistość praw logicznych odnoszących się do tych tak czy inaczej uformowanych pojęć”. E. Husserl: *Badania logiczne...*, s. 91 i 106–107. Por. także wypowiedź z rozdziału czwartego: „Nic nie wydaje się [...] przyjęte bardziej powszechnie jak to, że wszystkie prawa »czysto logiczne« obowiązują *a priori*. Nie przez indukcję, lecz przez apodyktyczną oczywistość znajdują uzasadnienie i uprawomocnienie. [...] Wszakże naocznie rozumiemy [...] prawdę praw logicznych. Naocznie rozumiemy zasady sylogistyki, zasady indukcji Bernoulliego, wnioskowań prawdopodobnych, ogólnej arytmetyki itp., tzn. uchwytujemy w nich samą prawdę”. Ibidem, s. 70–71.



## Ontologiczny horyzont *Badań logicznych*

Rekonstruując antypsychologistyczne konkluzje autora *Badań logicznych* oraz przesłanki, na jakich się opierają, warto wyeksponować fakt, że ich znaczenie wykracza poza samą tylko logikę. Owszem, Husserl w rozdziałach od trzeciego do ósmego w pierwszym tomie *Badań...* koncentrował się na przygotowaniu i oczyszczeniu gruntu pod swój projekt czystej logiki; lecz stanowisko, z którego – w tych właśnie rozdziałach – atakuje psychologizm, opiera się na określonych rozstrzygnięciach ontologicznych<sup>35</sup>. One to – w większym stopniu niż idea *reine Wissenschaftslehre* – zadecydują o randze wystąpienia Husserla. Do nich także będą się odwoływać adwersarze Husserla w sporze, jaki za kilkanaście lat rozgorzeje między getyńskim, a następnie freiburskim, profesorem a gronem jego monachijskich (i w jednym, a właściwie w dwóch przypadkach – także lwowskich<sup>36</sup>) uczniów.

Rozważmy mianowicie następujący fragment rozdziału piątego: „Jeśli przedstawienia pojęciowe są płynne, tzn. przy ponownym pojawieniu się »tego samego« wyrażenia zmienia się pojęciowa zawartość przedstawienia, to w sensie logicznym nie mamy tu tego samego pojęcia, lecz inne, i tak samo przy każdej następnej zmianie. Lecz każde z nich samo dla siebie jest pewną ponadempiryczną jednością i podpada pod prawdy logiczne odnoszące się do właściwej im formy. Tak jak przepływ empirycznych treści barwnych i niedoskonałość jakościowej identyfikacji w niczym nie naruszają różnic barw jako jakościowych *species*, tak jak każda *species* jest czymś idealnie identycznym wobec mnogości możliwych przypadków jednostkowych (które same nie są barwami, lecz właśnie przypadkami jednej barwy), tak też odnosi się to do idealnych znaczeń bądź pojęć w ich relacji do przedstawień pojęciowych, których są »treściami«”<sup>37</sup>.

W tej krótkiej wypowiedzi Husserla odsłaniają się dwie ważne klasy przedmiotów poznania. Są nimi: *species* oraz idealne znaczenia, czyli pojęcia w sensie logicznym. W tym samym tekście zawiera się również czytelny za-

---

<sup>35</sup> „Nie ulega wątpliwości, że u podłoża rozważań transcendentálnych Husserla znajdują się m.in. różne twierdzenia formalno-ontologiczne” – zauważył słusznie R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 578.

<sup>36</sup> Chodzi, rzecz jasna, o Romana Ingardena, którego spór z Husserlem o sposób istnienia świata i poszczególnych przedmiotów przybrał bardzo radykalną postać i trwał w zasadzie (jeśli można tak powiedzieć) jeszcze wiele lat po śmierci Husserla; ale chodzi także o Leopolda Blausteina, który wprowadził otwarcie nie polemizował z Husserlem, lecz w swych publikacjach przedstawił dość oryginalną koncepcję, którą można interpretować jako rozwinięcie ontologicznych idei *Badań logicznych* w innym kierunku, niż uczynił to sam ich autor w swych późniejszych pracach.

<sup>37</sup> E. Husserl: *Badania logiczne...*, s. 106.

rys stanowiska epistemologicznego, w myśl którego przedmioty idealne (znaczenia) oraz jakości idealne (*species*) dane są w aktach bezpośredniego poznania. Możemy to teraz zestawić z wypowiedziami tego samego autora na temat statusu poznawczego empirycznych nauk o przyrodzie (do których – jak już wiemy – zalicza on także psychologię<sup>38</sup>). Dowiemy się z nich, że nauki te w sposób przybliżony i tylko prawdopodobny, nie zaś apodyktycznie prawdziwy odnoszą się do zdarzeń, które występują faktycznie w obrębie realnie istniejącej rzeczywistości.

Na potwierdzenie tego stanu rzeczy przytoczę kilka najważniejszych wypowiedzi charakteryzujących status praw, jakie obowiązują w naukach empirycznych: „twierdzenia, którym ona sama [to znaczy psychologia, ale – jak dowiadujemy się z przypisu na s. 68 – »także przyrodoznawstwo w licznych dyscyplinach, zwłaszcza konkretnych«, jak na przykład meteorologia – K.W.] przypisuje zaszczytne miano praw, są wprawdzie bardzo wartościowymi, ale przecież tylko mętnymi (*vage*) uogólnieniami doświadczenia, są wypowiedziami o przybliżonych prawidłowościach współistnienia i następstwa”, natomiast „w mętnych podstawach teoretycznych mogą być ugruntowane tylko mętne reguły”<sup>39</sup>. „Żadne prawo przyrody nie da się poznać *a priori*, tzn. w sposób naocznie zrozumiały. Jediną drogą uzasadnienia i uprawomocnienia takiego prawa jest indukcja z poszczególnych faktów doświadczenia. Indukcja jednakże nie uzasadnia obowiązywania prawa, lecz tylko bardziej albo mniej wysokie prawdopodobieństwo tego obowiązywania; w sposób naocznie zrozumiały uprawomocnione jest prawdopodobieństwo, lecz nie prawo”<sup>40</sup>. „Prawa empiryczne *eo ipso* mają zawartość faktyczną. Nie będąc prawami rzetelnymi, orzekają tylko, mówiąc z grubsza, że w pewnych określonych okolicznościach zgodnie z doświadczeniem zazwyczaj występuje określone współistnienie bądź następstwo zdarzeń, albo że zależnie od okoliczności należy tego oczekiwać z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem”. Z kolei „wszystkie prawa ścisłych nauk o faktach to wprawdzie prawa rzetelne, lecz – rozpatrywane teoriopoznawczo – tylko idealizacyjne fikcje, jakkolwiek *cum fundamento in re*. Wypełniają one swoje zadanie polegające na umożliwieniu nauk teoretycznych jako możliwie ściśle dopasowanych do rzeczywistości [...] w tej mierze, w jakiej jest to możliwe wobec nie dających się usunąć ograni-

<sup>38</sup> „Jakkolwiek by definiować tę dyscyplinę – czy jako naukę o faktach świadomości, o faktach doświadczenia wewnętrznego, o przeżyciach rozpatrywanych w ich zależności od przeżywających jednostek, czy jeszcze jakoś inaczej – panuje wszechstronna zgoda co do tego, że psychologia jest nauką o faktach, a tym samym nauką doświadczalną” – pisze Husserl: *ibidem*, s. 68.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 68 i 69. W przypisie Husserl wyjaśnia: „Terminem mętny (*vage*) posługuję się jako przeciwieństwem terminu ścisły (*exakt*). Bynajmniej nie chcę przez to wyrażać lekceważenia”. *Ibidem*, s. 68.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 69–70.

czeń ludzkiego poznania. W miejsce poznania absolutnego, które nie jest nam dane, zrazu wypracowujemy przez naocznie rozumiejące myślenie z obszaru empirycznych przypadków jednostkowych i ogólnych owe, by tak rzec, apodyktyczne prawdopodobieństwa, w których zawarta jest wszelka dająca się osiągnąć wiedza dotycząca rzeczywistości. Te redukujemy następnie do pewnych ścisłych myśli o charakterze rzetelnych praw, i w ten sposób udaje nam się budować formalnie doskonałe systemy teorii wyjaśniających. Lecz systemy te [...] rzeczowo mogą obowiązywać tylko jako idealne możliwości *cum fundamento in re*<sup>41</sup>.

W odniesieniu do ludzkich możliwości poznawczych, zwracających się ku sferze realnie zachodzących faktów, Husserl – jak wskazują przytoczone cytaty – stoi tu na stanowisku właściwie identycznym jak Hume. Ograniczenia naszego poznania w stosunku do tej sfery są nieusuwalne; zostaje nam budowanie teorii przybliżonych, które po części składają się z twierdzeń o charakterze probabilistycznym (pozwalających oczekiwać, że dane zdarzenie zajdzie lub nie zajdzie z określonym prawdopodobieństwem), po części zaś – z idealizacyjnych uogólnień, wyprowadzanych indukcyjnie z jednostkowych przypadków i mających charakter „jednej z nieskończenie wielu dających się matematycznie pomyśleć możliwości”<sup>42</sup>, których przewidywania są identyczne z dokładnością mieszczącą się w granicach błędu pomiaru.

Inaczej sprawy się mają w odniesieniu do drugiej, komplementarnej sfery poznania. Dla Hume’a była to sfera idei i stosunków między ideami; ale Hume rozumiał idee tak samo jak Locke, a więc subiektywistycznie. Husserl – jak już wiemy – podchodzi do tej kwestii inaczej. Istnieją przedmioty i jakości idealne, które poznajemy bezpośrednio dzięki apriorycznej zdolności naszych władz poznawczych do uchwytowania tego, co ogólne, w obrębie doświadczenia tego, co jednostkowe; ale owe przedmioty i jakości nie są bynajmniej immanentne. Co do istnienia przedmiotów transcendentnych nie ma więc Husserl wątpliwości. Jak się zaś ów problem przedstawia w odniesieniu do przedmiotów realnych? Spróbujmy to rozważyć w końcowych partiach niniejszego rozdziału.

---

<sup>41</sup> Ibidem, s. 78–79.

<sup>42</sup> Por. ibidem, s. 70.

## Realizm czy idealizm? Fenomenologia *Badań logicznych*

„Zazwyczaj mówi się, że Husserl przed ogłoszeniem *Idej* w r. 1913 był »realistą« – pisał Ingarden<sup>43</sup>, tonem tej wypowiedzi zaznaczając swój – skądinąd, zrozumiały – dystans wobec treści owej obiegowej opinii. Dystans ów bierze się, rzecz jasna, stąd, że Ingarden uważał za swą osobistą życiową porażkę, iż nie udało mu się powstrzymać Husserla przed opowiedzeniem się po stronie idealizmu<sup>44</sup>; poszukiwał więc argumentów świadczących o tym, że Husserl właściwie zawsze ciążył w swych rozważaniach ku idealizmowi, „ażeby wreszcie w latach późniejszych uzyskać rozstrzygnięcie, o którego słuszności nie był już zdolny wątpić”<sup>45</sup>.

Realistycznej interpretacji stanowiska Husserla z okresu *Badań logicznych* przeciwstawia więc Ingarden następującą opinię: „Jeżeli jednak trzymać się będziemy dokładnie tego, co znajduje się we własnych publikacjach Husserla aż do czasu *Idej I* wyłącznie, to zauważymy przede wszystkim, że Husserl nie zajmował się specjalnie tym zagadnieniem. Jak już zauważyłem, publikacje jego aż do artykułu w »Logosie« odznaczają się odsunięciem na plan dalszy tradycyjnych wielkich problemów czy to metafizycznych, czy nawet epistemologicznych – z wyjątkiem może wielkiego zagadnienia przedmiotów idealnych, które jednakże omawia prawie wyłącznie w sposób krytyczny, przeciwstawiając się różnym teoriom empirystycznym (w II Rozprawie drugiego tomu *Badań logicznych*)”<sup>46</sup>.

Przedstawiony pogląd Ingardena potwierdza w zasadzie sam Husserl, którego od momentu publikacji drugiego tomu *Badań logicznych* nie opuszczała świadomość, iż jest to dzieło w pewnym istotnym sensie niedokończone, gdyż zawiera wątki nie do końca przemyślane i należycie rozwinięte<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną...*, s. 421.

<sup>44</sup> Por.: R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 207–227.

<sup>45</sup> R. Ingarden: *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*. W: Idem: *Z badań nad filozofią współczesną...*, s. 550.

<sup>46</sup> R. Ingarden: *Główne fazy rozwoju filozofii Husserla*. W: Idem: *Z badań nad filozofią współczesną...*, s. 421. Wspomniany „artykuł w »Logosie«” to rozprawka Husserla *Filozofia jako ścisła nauka* (*Philosophie als strenge Wissenschaft*), która ukazała się w czasopiśmie „Logos” 1910/1911, 1. Bd., s. 289–341.

<sup>47</sup> „Husserl nie był zadowolony ze swego dzieła. Ledwie się ukazało, określił je jako niegotowe i niedojrzałe” – pisze K. Świącicka: *Husserl...*, s. 15; a K. Schuhmann w swej *Husserl-Chronik...* zamieścił następujący fragment listu E. Husserla do P. Natorpa z 1 maja 1901 r. (druk 2. tomu *Badań logicznych* został ukończony w marcu tegoż roku): „[...] dass die Untersuchungen gar nicht dazu bestimmt waren, in dieser Form publiziert zu werden, sondern nur

Nigdy jednak nie zdołał wrócić do owych wątków i przedstawić ich w takiej postaci, jaką mógłby uznać za w pełni zadowalającą. W *Słowie wstępnym* do wydania z 1920 roku usprawiedliwiał się następująco: „Niniejsze nowe wydanie ostatniej części *Badani logicznych* ku memu ubolewaniu nie odpowiada temu, co zapowiedziałem w przedmowie, którą w roku 1913 dołączyłem do I tomu drugiego wydania. Musiałem podjąć decyzję, by zamiast pracy radykalnie przerobionej, której znaczna część już wówczas była wydrukowana, opublikować stary tekst, istotnie ulepszony tylko w niektórych fragmentach. Stare powiedzenie, że książki mają swe losy, znów się sprawdziło. Najpierw zmęczenie, które w naturalny sposób pojawiło się po długim okresie wytężonej pracy, zmusiło mnie do przerywania druku. Trudności teoretyczne, które w trakcie tej pracy się ujawniły, wymagały daleko idących przeróbek zaprojektowanego na nowo tekstu, do tego zaś potrzeba było świeżych sił. Jednak w latach wojny, która wtedy nadeszła, nie potrafiłem odnaleźć w sobie owego pełnego pasji zaangażowania w fenomenologię sfery logicznej, bez czego owocna praca dla mnie nie jest możliwa. [...] Mimo to uważam, iż wolno mi powiedzieć, że także to, co niedojrzałe, a nawet chybione w tej pracy, warte jest dokładnego przemyślenia”. Po tych uwagach natury (jak na Husserla) bardzo osobistej następuje dalej fragment bardzo istotny ze względu na to, iż sam autor podkreśla w nim otwarty i wymagający dalszego wysiłku badawczego charakter problemu ontycznej natury „rzeczy samych”. W tymże *Słowie wstępnym* czytamy mianowicie: „Wszystko w niej [w tej pracy, to jest w drugim tomie *Badani logicznych* – K.W.] zaczerpnięte zostało z podchodzącego rzeczywiście do rzeczy samych, czystego i zorientowanego na ich intuicyjną samoprezentację badania [...]. Wysiłku wymaga jednak natura rzeczy samych. Kto nie będzie go szczędził, znajdzie dość okazji, by ulepszyć moje ustalenia i – jeśli mu to sprawia przyjemność – zganić ich niedoskonałość”<sup>48</sup>.

Tak więc sam Husserl czuje wyraźnie, że w tej niezmiernie istotnej kwestii nie zajął jednoznacznego stanowiska; zarazem jednak zaprasza swych czytelników do dokonywania poszerzonej interpretacji własnego tekstu – i rzeczywiście tak się stało. *Habent sua fata libelli*. Husserla *Badania logiczne* miały swe burzliwe losy między innymi właśnie ze względu na ową nadmiernie powściągliwą niejednoznaczność w zakresie fundamentalnych rozstrzygnięć ontologicznych, co zmuszało krytycznych czytelników (a było ich wielu) do poszukiwania własnych formuł interpretacyjnych. Dzieje krytycznej percep-

---

als Grundlagen für einer kürzere, mehr systematische Behandlung einer zusammenhängenden Reihe erkenntnistheoretischer Hauptprobleme dienen sollten”. K. Schumann: *Husserl-Chronik...*, s. 63.

<sup>48</sup> E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. 2. Bd.: *Elemente einer phänomenologischer Aufklärung der Erkenntnis*. 2. Teil. Halle a.d. Saale 1921, s. III–V. Cytuję według: E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 3–5, *passim*.

cji i ścierania się różnych interpretacji *Badań logicznych* to osobny, bardzo interesujący rozdział dziejów dwudziestowiecznej filozofii.

Pozostaje w każdym razie kwestią bezsporną, że istnieje możliwość niesprzecznej i spójnej realistycznej interpretacji treści drugiego tomu *Badań logicznych*. Jedną z takich możliwych interpretacji zaprezentował w swej filozofii Leopold Blaustein<sup>49</sup>. Możliwość taką gwarantują zaś następujące okoliczności.

Husserl w drugim tomie *Badań logicznych* wyróżnił dwa rodzaje naoczności: zmysłową i kategorialną. Druga z nich – szczególnie interesująca dla badaczy, gdyż zdecydowanie odbiegająca od tradycji filozoficznego ujmowania problemu naoczności<sup>50</sup> – wprowadzona została jako metoda bezpośredniego poznania przedmiotów idealnych, zwanych tam znaczeniami idealnymi oraz przedmiotami ogólnymi (*species*)<sup>51</sup>. Podkreślany przez autora *Badań...* obiektywny status owych przedmiotów<sup>52</sup> to zarazem jeden z głównych fundamentów stanowiska antypsychologistycznego. Tezy o obiektywności przedmiotów naocznego poznania broni Husserl, powołując się na fakt, iż różne przeżycia psychiczne (różnych osób lub tej samej osoby w różnym czasie) mają – o ile są spełnione określone warunki – identyczną intencję, to znaczy odnoszą się do identycznego obiektu; jest to – zauważmy – istotną modyfikacją zaczerpniętej od Franza Brentana teorii intencjonalności<sup>53</sup>.

Zwróćmy wszakże uwagę na to, że rozważania Husserla nad intencją aktu i jej wypełnianiem – przez reprezentację, czy też materię wrażeń – nie dotyczą wyłącznie owej „skądinąd odgrywającej w *Badaniach* rolę centralną,

---

<sup>49</sup> Zob. L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1928. Idem: *O naoczności jako właściwości niektórych przedstawień*. W: *Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*. Lwów 1931.

<sup>50</sup> Por.: W. Chudy: *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych*. „Roczniki Filozoficzne” 1981, T. 29, z. 1, s. 167–230. Na s. 170 Chudy formułuje tezę, że Husserl doprowadził do swojej rewolucji w dziedzinie naoczności, wprowadzając swą ideę reprezentacji oraz koncepcję naoczności kategoriałnej.

<sup>51</sup> Zob.: E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2. Cz. 1..., s. 113–118 i 134–136.

<sup>52</sup> „To, co czyni naukę nauką, to [...] pewien związek obiektywny albo idealny, który zapewnia [aktom myślenia] jednolite odniesienie przedmiotowe, a w tej jednolitości także idealne obowiązywanie. [Jest to] związek rzeczy, do których intencjonalnie odnoszą się przeżycia myślenia (rzeczywiste albo możliwe), z drugiej zaś strony związek prawd, w którym jedność rzeczy, jako to, czym jest, dochodzi do obiektywnego obowiązywania. Jeden i drugi są *a priori* wspólne i nie dadzą się od siebie oddzielić. Nic nie może być, nie będąc tak a tak określonym; to zaś, że jest ono i jest tak a tak określone, to właśnie prawda sama w sobie, tworząca konieczny korelat bytu samego w sobie” – pisał Husserl w pierwszym tomie *Badań logicznych*; a w drugim wydaniu (z roku 1913) dodał: „W odnośnych prawdach lub związkach prawd odciska się rzeczywiste istnienie rzeczy i związków rzeczy”. Cytuję według: E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1..., s. 229–230.

<sup>53</sup> Por.: L. Landgrebe: *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh 1978, s. 11.

a zarazem wyjątkowo zagmatwanej i sprawiającej szczególne kłopoty interpretacyjne" (jak pisze Janusz Sidorek<sup>54</sup>) naoczności kategorialnej. Odniesienie przedmiotowe aktu świadomości zostaje bowiem faktycznie zrealizowane dopiero wówczas, gdy intencja aktu zostaje wypełniona przez dane wrażeniowe, pochodzące z uobecniających przedmiot poznania zmysłowych spostrzeżeń. Dzieje się tak, albowiem – jak wyjaśnia sam Husserl – „intencje sygnitywne w sobie są »puste« i »potrzebują pełni«. [...] Intencja sygnitywna jedynie wskazuje na przedmiot, intuicyjna sprawia, że jest on w ścisłym sensie przedstawiony, przynosi ona coś z pełni samego przedmiotu. [...] Kompletna pełnia jako ideał jest więc pełnią przedmiotu samego, jako zbiór konstytuujących go określeń. [...] Ta pełnia stanowi więc obok jakości i materii charakterystyczny moment przedstawień; [...] ideał pełni zgodnie z tym byłby osiągnięty w takim przedstawieniu, które zawierałoby w swej fenomenologicznej treści przedmiot – pełen i w całości. Tego, jeśli do pełni przedmiotu zaliczymy także określenia indywidualizujące, z pewnością nie może osiągnąć imaginacja, lecz tylko spostrzeżenie”<sup>55</sup>.

W zamieszczonym na końcu drugiej części drugiego tomu *Dodatku...* Husserl przeprowadza krytykę tradycyjnego (zarówno „naiwnego”, jak je określa, jak i filozoficznego) ujęcia zagadnienia spostrzeżeń, a zwłaszcza kryteriów ich podziału na cztery grupy: spostrzeżenia zewnętrzne, samospostrzeżenia, spostrzeżenia zmysłowe i spostrzeżenia wewnętrzne<sup>56</sup>. Na pierwszych dwóch stronach *Dodatku* rozprawia się pokrótce z modelową postawą „człowieka naiwnego”, zarzucając mu (niezbyt oryginalnie) to samo, co w owym czasie piętnowali niemal wszyscy filozofowie (może z wyjątkiem Włodzimierza Lenina), to znaczy bezkrytyczne hołdowanie tezom zdroworozsądkowego realizmu ontologicznego. Następnie znacznie obszerniej referuje (choć czasem ponosi go krytyczny temperament i wówczas – jak sam pisze – „nieco wypada z roli jedynie referenta”<sup>57</sup>) najważniejsze ujęcia filozoficzne, koncen-

<sup>54</sup> J. Sidorek: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2. Cz. 1..., s. XX.

<sup>55</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2. Cz. 2..., s. 92–93. Wspomniana w cytowanym tekście intencja sygnitywna skorelowana jest z określonym rodzajem przedstawień pośrednich, zwanych przedstawieniami sygnitywnymi. Występują one np. w myśleniu matematycznym (por. ibidem, s. 85), a polegają na tym, że ich przedmiot dany jest nie wprost, lecz w zapośredniczeniu przez symbolizujący go znak. Osobliwość przedstawień sygnitywnych – wyjaśnia Husserl – „polega na tym, że w nich treść przedstawień – a mówiąc wyraźniej, materia – *a priori* wyznacza pewną określoną kolejność stopniowych wypełnień [...], są to przedstawienia, które nie przedstawiają swych przedmiotów w sposób prosty, lecz poprzez nadbudowane jedne nad drugimi przedstawienia niższego i wyższego szczebla”. Ibidem, s. 86. Przeciwwstawione im zostały spostrzeżenia, czyli tego rodzaju przedstawienia, które „zawierają w swej fenomenologicznej treści przedmiot – pełen i w całości”. Jak więc widać, takie przedstawienia Husserl uważa za możliwe.

<sup>56</sup> Zob. E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2. Cz. 2: *Dodatek. Spostrzeżenie zewnętrzne i wewnętrzne. Fenomeny fizyczne i psychiczne*, s. 267 nn.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 272.

trując się na stanowiskach Kartezjusza, Locke'a i Brentana. Temu ostatniemu zarzuca z kolei dogmatyczny fenomenalizm<sup>58</sup>.

Trzecią i ostatnią część *Dodatku*... poświęca Husserl prezentacji zarysu własnego stanowiska w omawianej kwestii. Nie można tu jednak mówić o niczym więcej niż o zarysie właśnie; kto chciałby poznać dokładnie punkt widzenia autora, ten dozna rozczarowania. Pasuje to zresztą do oceny, którą sam Husserl sformułował w cytowanym fragmencie przedmowy do drugiego wydania ostatniego tomu *Badai logicznych*<sup>59</sup>. W każdym razie jednak jest jasne, że Husserl zdecydowanie odcina się od stanowiska „tych, którzy zwykli mówić tak, jak gdyby pojawiające się rzeczy były kompleksami danych wrażeniowych”<sup>60</sup>, czyli – krótko mówiąc – idealistów<sup>61</sup>. Argumentacja wygląda następująco: „Ktoś mógłby tutaj słusznie powiedzieć, że rzeczy pojawiającego się świata co do swych wszystkich właściwości ukonstytuowane są z tego samego materiału, który jako wrażenia zaliczamy do treści świadomości. Ale to nie zmienia niczego w tym, że pojawiające się własności rzeczy same nie są wrażeniami, lecz tylko jawią się jako takie same jak wrażenia. Nie są one bowiem tak jak wrażenia obecne w świadomości, lecz jako pojawiające się własności są w niej tylko domniemywane, przedstawiane, przyjmowane”.

---

<sup>58</sup> „Spostrzeżenie zewnętrzne jest złudne, wewnętrzne oczywiste. [...] Spostrzeżenie wewnętrzne jest też jedynym, w którym aktowi spostrzeżenia naprawdę odpowiada jego obiekt, wręcz się w nim zawiera. Jest ono więc, mówiąc ściśle, jedynym spostrzeżeniem, które zasługuje na swą nazwę” – referuje Husserl, i dalej: „Zupełnie inaczej mają się sprawy ze spostrzeżeniem zewnętrznym. Brakuje mu oczywistości, a faktycznie także rozmaite niezgodności w zawierających mu wypowiedziach wskazują, że jest ono zdolne do tego, by nas łudzić. Z góry nie mamy więc prawa wierzyć, że przedmioty spostrzeżeń zewnętrznych, tak jak się nam pojawiają, istnieją naprawdę i rzeczywiście. Mamy nawet dobre powody, by przyjmować, że w rzeczywistości w ogóle one nie istnieją”. Ibidem, s. 269–271.

Poglądy te przytacza autor cytowanego *Dodatku*... w trybie *relata refero*, lecz z wyraźnym wyczuwalnym dystansem wobec ich treści, natomiast rekonstrukcję stanowiska twórcy *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* podsumowuje następującą uwagą: „Teorie Brentana natrafiły na wieloraki opór. [...] W całości trzeba stwierdzić, że krytyka nie sięgnęła dostatecznie głęboko, by utrafić w decydujące punkty i oddzielić to, co w motywach myślowych Brentana niewątpliwie znaczące, od tego, co było błędne w ich realizacji. Związane jest to z tym, że będące w tych dyskusjach przedmiotem sporu fundamentalne pytania psychologii i teorii poznania nie są wystarczająco rozjaśnione, co jest naturalnym następstwem braku analiz fenomenologicznych. Po obu stronach pojęcia, którymi się posługiwano, pozostały wieloznaczne, i stąd po obu stronach popadano w złudne pomieszania. Wyjdzie to na jaw w poniższej krytyce”. Ibidem, s. 276–277.

<sup>59</sup> Por. przypis 48.

<sup>60</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2. Cz. 2..., s. 281.

<sup>61</sup> Tę właściwość teorii uważa w każdym razie za cechę konstytutywną idealizmu Tadeusz Kotarbiński: *Sprawa istnienia przedmiotów idealnych*. W: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 25-letniej działalności na katedrze filozofii Uniwersytetu Lwowskiego Kazimierza Twardowskiego*. Lwów 1921, s. 149–170.



Należy to rozumieć w ten sposób, że autor cytowanych słów przyjmuje za rzecz pewną istnienie obiektywnych korelatów wrażeń, które – powtórzmy – „jawią się jako takie same jak wrażenia”, lecz są usytuowane transcendentnie w stosunku do przedstawiającej świadomości, i to właśnie stanowi o ich ontycznej nietożsamości z wrażeniami. Dalej Husserl pisze w tym samym tonie: „[...] odpowiednio do tego także spostrzegane rzeczy zewnętrzne nie są kompleksami wrażeń [...]. To, co zostało tu powiedziane, w nieco innym sformułowaniu moglibyśmy tak oto wyłożyć: Pod nazwą wrażeń obejmujemy pewne rodzaje rzeczowo tak a tak określonych przeżyć pewnej jedności świadomości. Jeśli teraz zdarza się, że realności tych samych rodzajów występują poza jednością świadomości, albo raczej jawią się jako występujące poza nią, to [...] wrażeniami teraz już one nie są”.

Pozostaje zatem już tylko zadać kluczowe pytanie: czym w takim razie są owe realności, jawiące się jako transcendentne wobec przedstawiającej je sobie świadomości? Ale tu właśnie spotyka nas bolesne rozczarowanie: Husserl po prostu odmawia odpowiedzi na to kluczowe pytanie. W zamian za to pisze: „Jakkolwiek zostanie rozstrzygnięte pytanie o istnienie bądź nieistnienie fenomenalnych rzeczy zewnętrznych, nie ma wątpliwości co do tego, że realność spostrzeganej w danym momencie rzeczy nie może być rozumiana jako realność spostrzeżonego kompleksu wrażeń w spostrzegającej świadomości”<sup>62</sup>. Co dalej – pozostaje pytaniem otwartym.

Prawdę powiedziawszy, trudno się było spodziewać czegoś więcej. Drugi tom *Badan logicznych*, a zwłaszcza jego druga część, to przecież studium metody fenomenologicznej. Metoda ta ukierunkowana jest na badanie warunków możliwości pojawiania się zjawisk w świadomości oraz na analizę formy i treści tych zjawisk; gdy zaś uwaga koncentruje się na akcji świadomości, w którym realizuje się „konkretne przeżycie naoczności (naocznie obecnego albo uobecnionego posiadania jakiegoś przedmiotu)”, wówczas to, „czy uważamy przedmiot za istniejący, czy nie, nie odgrywa przy tym żadnej roli”<sup>63</sup>. A jednak pozostaje uczucie zawodu. Podobnie jak opisywana przez Husserla intencja sygnitywna – z natury swej „pusta” – domaga się wypełnienia, tak też pytanie o „istnienie bądź nieistnienie fenomenalnych rzeczy zewnętrznych”, które autor *Badan logicznych* pozostawił otwarte, domaga się rozstrzygnięcia.

Może to być na przykład rozstrzygnięcie w duchu realistycznym; lecz Edmund Husserl – jak wiemy – nie skorzystał z tej możliwości. Przez wiele lat – jak się wydaje – poszukiwał „trzeciej drogi” pomiędzy realizmem a idealizmem. Czy ją odnalazł? Chyba jeszcze nie padło ostatnie słowo w tej sprawie. Badacze i interpretatorzy spuścizny Husserla nie są w tej materii zgod-

<sup>62</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2. Cz. 2..., s. 282–283.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 280.

ni. W każdym razie warto tu odnotować, że w jednej z ostatnich wydanych za jego życia prac – w *Medytacjach Kartezjańskich* – znalazł się taki oto wywód: „Autentyczna teoria poznania posiada tedy sens jedynie jako teoria transcendentально-fenomenologiczna, która zamiast z pozbawionym sensu wnioskowaniem, prowadzącym od domniemanej immanencji do domniemanej transcendencji, transcendencji jakichś rzekomo zasadniczo niepoznawalnych »rzeczy w sobie«, ma do czynienia wyłącznie z systematycznymi wyjaśnieniami zjawiska sprawczości poznawczej, w której immanencja i transcendencja muszą doznać gruntownego wy tłumaczenia jako intencjonalny efekt. Właśnie w ten sposób wszelki rodzaj bytu samego, realnego i idealnego, staje się oto zrozumiały jako ukonstytuowany w tej sprawczości *twór* transcendentalnej subiektywności”<sup>64</sup>.

Także sam – zainicjowany *Badaniami logicznymi* Husserla (a także opublikowanymi w tym samym czasie, niezależnie od siebie, pracami dwóch innych autorów: M. Schelera i A. Pfändera) – ruch fenomenologiczny nie był jednomyślny w tej kwestii. Husserl – w powszechnej opinii swych uczniów – przeszedł z czasem na pozycje idealizmu transcendentального; takie stanowisko wydawało się najlepiej zharmonizowane z pozostałymi wynikami jego badań i przemyśleń; lecz to spowodowało, że w obrębie ruchu fenomenologicznego pozostawał w swych dążeniach coraz bardziej odosobniony. Większość jego uczniów myślała inaczej.

Najpełniej dał temu wyraz Roman Ingarden, pisząc *Spór o istnienie świata*. Znaczna różnica stanowisk ujawniła się jednak także między Husserlem a grupą fenomenologów monachijskich, którzy zdecydowanie nie akceptowali Husserlowskiego kierunku rozwoju badań fenomenologicznych. Spór ten, w jego najważniejszych aspektach, prześledzimy w ostatnim rozdziale.

---

<sup>64</sup> E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 124–125.

## Rozdział dziesiąty

# Husserl w Getyndze

## Husserl profesorem w Getyndze

Ci, którzy nazywają wiek XX wiekiem fenomenologii, powołują się zazwyczaj na fakt, że u progu tego stulecia – w roku 1900 – ukazały się drukiem trzy niezależnie od siebie powstałe prace, które złożyły się na potrójne źródło i wspólny początek rodzącego się wówczas ruchu fenomenologicznego. Pierwsza z nich napisana została w Halle, druga – w Monachium, trzecia – w Jenie<sup>1</sup>. Były to: pierwszy tom *Badań logicznych* Edmunda Husserla, *Phänomenologie des Willens* Alexandra Pfändera oraz *Die transzendente und die psychologische Methode* Maxa Schelera.

Alexander Pfänder (1870–1941) związany był zawodowo z uniwersyte-tem w Monachium. Urodzony w Iserlohn w Westfalii, studiował początkowo matematykę i nauki szczegółowe w Szkole Inżynierskiej w Hanowerze, lecz niebawem przeniósł się do Monachium, gdzie pod kierunkiem Theodora Lippsa zgłębiał filozofię i psychologię. Tam ukończył i obronił pracę doktorską, następnie habilitował się (w roku 1900), a w 1935 roku objął jako profesor nadzwyczajny katedrę filozofii na uniwersytecie monachijskim. W roku 1900 ukazała się drukiem jego praca *Phänomenologie des Willens*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> „Fenomenologia [...] powstała w wieku dwudziestym; można nawet podać dokładną datę jej powstania: rok 1900–1901. W roku tym ukazały się trzy dzieła autorów, którzy się wówczas nawet wzajemnie nie znali i nie wiedzieli, że wkrótce staną się głównymi przedstawicielami nowego kierunku filozoficznego” – tymi słowami rozpoczynał Roman Ingarden swe wykłady w Oslo w roku 1967. R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Przeł. A. Półtawski. Warszawa 1974, s. 7.

<sup>2</sup> Dane biograficzne dotyczące A. Pfändera zaczerpnąłem z: J. Krokos: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*. Warszawa 1992, s. 67.

Max Scheler (1874–1928) napisał, obronił i wydał swą pracę (była to rozprawa habilitacyjna) w Jenie, lecz swym życiem i działalnością związany jest również z Monachium. Tam się urodził, tam ukończył szkołę średnią i rozpoczął studia w zakresie filozofii i nauk przyrodniczych. Wkrótce jednak opuścił rodzinne miasto, by kontynuować studia w Berlinie, uczęszczając na wykłady między innymi do Wilhelma Diltheya, Georga Simmla i Carla Stumpfa. Ukończył studia w Jenie (gdzie odbył także kurs ekonomii politycznej i geografii), tam złożył i obronił pracę doktorską pt. *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, napisaną pod kierunkiem R. Eückena, a w dwa lata później – w 1899 roku – habilitował się na podstawie rozprawy *Die transzendente und die psychologische Methode*. Ukażała się ona w rok później, a więc w tym samym czasie, co Pfändera *Phänomenologie des Wollens* i pierwszy tom *Badań logicznych* Husserla. Problematyka i klimat pracy Schelera były na tyle zbliżone do fenomenologicznych rozważań zawartych w rozprawie Pfändera, a następnie w drugim tomie *Badań logicznych*, że gdy tylko w Monachium zaczęło się kształtować środowisko sprzyjające postawie fenomenologicznej, Scheler zaczął czynić starania, by powrócić do miasta swego dzieciństwa. Udało się to w roku akademickim 1906/1907 i Scheler podjął wykłady na monachijskim uniwersytecie w charakterze prywatnego docenta<sup>3</sup>.

Husserl od roku 1901 do 1916 pracował i wykładał w Getyndze; jednak z początku to nie Getynga, lecz Monachium stało się tym ośrodkiem, w którym w pierwszej dekadzie nowego stulecia powstał i zaczął się prężnie rozwijać ruch fenomenologiczny. O tym szczególnym „sprzężeniu” dwóch pokrewnych duchem ośrodków naukowych tak napisał Karl Schuhmann: „Powstanie ruchu fenomenologicznego związane jest z pewną, niespotykaną nigdzie indziej w nowożytnych dziejach filozofii, anomalią. Jakkolwiek bowiem jest rzeczą niewątpliwą, że inicjatorem owego ruchu był Edmund Husserl, to jednak pozostaje także niezaprzeczalnym faktem, iż zawdzięcza on swe powstanie nie działalności Husserla jako nauczyciela akademickiego (wykładał on od 1901 roku na uniwersytecie w Getyndze), lecz jedynie wydanym przezeń w 1900/1901 r. *Badaniom logicznym* – dziełu, o którym autor przypuszczał, że jego oddziaływanie na odbiorców rozpocznie się dopiero po wielu latach. Tymczasem oddziaływanie to, i to niezwykle silne, rozpoczęło się już w rok po opublikowaniu książki, a miało miejsce w Monachium, w kręgu uczniów filozofa i psychologa Theodora Lippsa – a więc na uniwersytecie, z którym Husserl nie miał w ogóle żadnych osobistych ani oficjalnych związków”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Por. ibidem, s. 114–115. Zob. również: A. Węgrzecki: *Scheler*. Warszawa 1975.

<sup>4</sup> K. Schuhmann: *Brentano und die Münchener Phänomenologie*. „Brentano Studien” 1988, 1. Bd., s. 97.

Stało się tak z kilku przyczyn. Jedną z nich była osobliwa sytuacja Husserla na uniwersytecie w Getyndze.

Husserl w Getyndze był osamotniony i izolowany. Jego katedra nie była zintegrowana ze strukturami wydziału filozoficznego, a na jego wykłady przychodziła początkowo zaledwie garstka studentów, z których część w dodatku w ogóle nie rozumiała, o czym mowa<sup>5</sup>. Husserl zaś był jak najdalszy od podjęcia starań, by zwiększyć atrakcyjność swych zajęć, na przykład przez interesującą i przystępną formę wykładu, czy też wybór jednego z popularnych tematów. Uważał zapewne, że nie licowałoby to z godnością poważnego pracownika nauki; ponadto był on całkowicie pochłonięty rozwiązywaniem kolejnych problemów teoretycznych, które wyłaniały się w toku jego samodzielnych prac badawczych. Zajęcia ze studentami traktował raczej jako dogodną okazję, by głośno przemyśleć nurtujące go zagadnienia<sup>6</sup>. Był to więc raczej upubliczniony monolog wewnętrzny niż forma nawiązania żywego kontaktu intelektualnego ze słuchaczami. Sytuacja ta miała się trwale zmienić dopiero we Freiburgu, gdzie starszemu już wiekiem i bogatszemu w doświadczenia zawodowe profesorowi udawało się (choć niełatwo) nawiązywać bliższe relacje z młodymi uczniami oraz współpracownikami – relacje przede wszystkim na płaszczyźnie intelektualnej, gdzie zdolnym i pojętym adeptom filozofii miał niezwykle wiele do zaoferowania. Ten etap rozwoju ruchu fenomenologicznego miał jednak nadejść dopiero później<sup>7</sup>.

Historycy ruchu fenomenologicznego wyróżniają w nim, co prawda, tak zwany okres getyński. Określenie to dotyczy jednak lat nieco późniejszych, gdy Husserl był już profesorem zwyczajnym (został nim w roku 1906), a następnie dyrektorem Seminarium Filozoficznego (na to stanowisko został powołany dekretem ministra kultury z dnia 30 września 1912), oprócz niego zaś aktywnie działał w Getyndze inny wybitny fenomenolog, docent Adolf Reinach, który (w pięć lat po doktoracie u Theodora Lippsa w Monachium) uzyskał *veniam legendi* na Georg-August-Universität 12 czerwca 1909 roku. Oprócz tego od 1907 roku rozwijało swą działalność Göttinger Philosophische Gesellschaft, powołane do istnienia przez uczniów Husserla i skupiające w okresie swej świetności około 20 do 25 członków. Założycielem i pierw-

<sup>5</sup> „Sytuacja Husserla na uniwersytecie getyngeskim była przez szereg lat trudna. [...] Jego powołanie przez berlińskie ministerstwo na profesora nadzwyczajnego w Getyndze załatwione zostało przez Wilhelma Diltheya; była to przy tym katedra osobista, nie związana formalnie z wydziałem. [...] W pierwszych latach miewał na sali wykładowej tylko po kilku studentów. W dodatku mówił do owych słuchaczy o rzeczach, z których pojmowali oni bardzo niewiele” – pisał R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 8. Zob. również: H. Plesner: *Husserl w Getyndze*. Przeł. A. Załuska. „Studia Filozoficzne” 1987 nr 1 (254), s. 7–17.

<sup>6</sup> Por.: R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 16.

<sup>7</sup> Por. w tej sprawie np.: H. Ott: *Edmund Husserl und die Universität Freiburg*. In: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*. Hrsg. H.-R. Sepp. Freiburg–München 1988, s. 95–102.

szym przewodniczącym został Theodor Conrad, a kolejnymi prezesami Koła Getyńskiego byli między innymi Dietrich von Hildebrand (w roku 1911), Hedwig Martius (1911/1912) i Jean Hering (1912/1913).

Okres ten trwał jednak dość krótko. Husserl opuścił Getyngę w roku 1916, przenosząc się do Freiburga, gdzie objął katedrę zwolnioną właśnie przez Heinricha Rickerta; wcześniej jeszcze Adolf Reinach udał się na front, z którego już nie wrócił, poległszy 16 listopada 1917 roku pod Dixmuiden we Flandrii. O słuchaczach obu fenomenologów Ingarden zanotował: „[...] spośród nich [studentów Reinacha – K.W.] przeżyły wojnę prawie wyłącznie kobiety i obcokrajowcy. Reszta poległa. Nie sprawdziłem, jaki procent słuchaczy ówczesnego seminarium Husserla przeżył (liczyło ono około 30 osób), ale np. z pięciu Polaków, którzy w nim brali udział, dwu zginęło na wojnie. Taki był los tak zwanego koła getyngeskiego”<sup>8</sup>.

Wyróżnienie okresu getyńskiego wiąże się jednak przede wszystkim z szerokim oddziaływaniem idei metody fenomenologicznej Husserla<sup>9</sup>, zawartej w drugim tomie *Badań logicznych*, następnie wyłożonej w cyklu wykładów pt. *Die Idee der Phänomenologie*, które Husserl wygłosił w Getyndze w kwietniu i maju 1907 roku<sup>10</sup>, a nauczanej i wdrażanej praktycznie na ćwiczeniach prowadzonych przez Reinacha<sup>11</sup>.

Getynga nie była jednak miejscem szczególnie predysponowanym do tego, by tam właśnie powstał i rozwinął się prężny ośrodek nowatorskiej myśli filozoficznej. Georg-August-Universität miał już w tym czasie międzynarodową renomę: znany był jako światowej sławy ośrodek matematyczny. Żywa i wciąż kultywowana była tam tradycja wielkiego Carla Gaussa i jego następcy

<sup>8</sup> R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 9. Wypada zauważyć, że Ingarden w swym tekście zastosował – poprawną w myśl ówczesnie obowiązującej ortografii – formę „getyngeski”; dalej jednak będziemy używać formy „getyński”, zgodnej z obecnymi regułami pisowni.

<sup>9</sup> „To niezwykle oddziaływanie na najrozmaitsze dyscypliny naukowe, a nie tylko na filozofię, rozpoczęło się w getyngeskim okresie pracy Husserla. Nie jest ono związane z charakterystyczną drobiazgowością jego prac, nie jest wynikiem polemiki z psychologizmem zawartej w pierwszym tomie *Badań logicznych*, nie jest też konsekwencją analiz tomu drugiego. Swoją ogromny wpływ zawdzięcza Husserl proklamowaniu i pierwszemu zastosowaniu metody fenomenologicznej, którą przedstawił w *Badaniach*” – twierdzi H. Plessner: *Husserl w Getyndze...*, s. 7–8.

<sup>10</sup> Por. K. Schumann: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag 1977, s. 104; zob. również: E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1990.

<sup>11</sup> O znakomitym warsztacie naukowym Reinacha i jego pobudzającym wpływie na studentów podczas prowadzonych przez siebie ćwiczeń pisze m.in. Roman Ingarden: *Wspomnienia z Getyngi*. „Przegląd Artystyczno-Literacki” 1998, R. 6, s. 11 nn. Zob. również Cz. Głombik: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*. Katowice 1999, rozdział III: *Roman Ingarden i getyngeski ruch fenomenologiczny*. Część II: *Spotkanie z E. Husserlem i pamięć o A. Reinachu*, s. 119–124.

Lejeune Dirichleta. W czasie gdy Husserl obejmował katedrę w Getyndze, działali tam światowej sławy matematycy: David Hilbert, Richard Courant, Constantin Caratheodory, Ernst Zermelo, Felix Klein, Edmund Landau i Hermann Minkowski. Byli tam również wybitni fizycy, na przykład Max Born.

Na przełomie stuleci najbardziej znaną i cenioną postacią wśród getyńskich matematyków był David Hilbert. Świat naukowy długo pamiętał jego wystąpienie na Międzynarodowym Kongresie Matematycznym w Paryżu w 1900 roku, gdzie ogłosił swą listę 23 najważniejszych nierozwiązanych problemów matematycznych i zaapelował o wzmożenie starań w celu ich rozwiązania – w imię hasła: „w matematyce nie ma i nie może być żadnego *ignorabimus*”. Hasło to wiązało się ściśle z przedsięwziętym przez Hilberta programem formalizacji wszystkich działów matematyki. Gdyby ów program się powiódł, oznaczałoby to w szczególności, że wszystkie zdania matematyki są rozstrzygalne, to znaczy, że wszystkie twierdzenia prawdziwe da się dedukcyjnie udowodnić. Hilbert był o tym fakcie głęboko przekonany. Zaplanowana przezeń reforma matematyki miała przyczynić się do znacznego usprawnienia procedur dowodzenia twierdzeń matematycznych i dzięki temu zapewnić jej szybszy rozwój. Trudno się dziwić, że taki program budził szerokie zainteresowanie i przyciągał rzesze słuchaczy.

W przeciwieństwie do matematyki, środowisko filozoficzne Getyngi było w owym czasie dość nijakie. Na wydziale filozoficznym pracowało wówczas dwóch profesorów zwyczajnych. Historię filozofii wykładał sędziwy i konserwatywny Julius Baumann (1837–1916), wyznawca doktryny idealizmu obiektywnego (w 1903 r. wydał *System des objektiven Idealismus*). Rada Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Georga-Augusta chciała pozyskać na stanowisko profesorskie kogoś, kto specjalizowałby się właśnie w historii filozofii i zarazem mógłby wnieść ożywczy ferment w nieco skostniałe struktury uniwersytetu. Jednak w to miejsce pojawił się człowiek nie pierwszej młodości (Husserl miał wówczas 41 lat), którego ilościowo niezbyt imponujący dorobek wskazywał na stosunkowo wąskie zainteresowania filozofią matematyki i logiką. Nie miał też żadnych ambicji administracyjno-organizatorskich, a jego skromny sposób bycia i wyciszona osobowość nie przysparzały mu wielu sympatyków; tym bardziej, że znajdował się już w Getyndze człowiek o ugruntowanej renomie i pozycji w strukturze wydziału: był nim drugi, obok Baumanna, profesor zwyczajny – Georg Elias Müller (1850–1934), kierujący od roku 1881 katedrą psychologii Uniwersytetu Georga-Augusta. Wokół niego skupiało się intensywne życie intelektualne, a krąg problemów i styl myślenia reprezentowany przez Müllera bardzo odbiegał od tego, co byłby w stanie zaakceptować – a tym bardziej, w co mógłby twórczo się włączyć – Husserl.

Mimo tych wysoce niesprzyjających warunków styl pracy i tematyka zajęć Husserla przyczyniły się do stopniowego przełamywania niechęci, a jego

pozycja na uniwersytecie zaczęła się powoli umacniać. Nigdy jednak nie czuł się głęboko związany ze środowiskiem getyńskim i obserwował uważnie sytuację niemieckiej filozofii akademickiej, z myślą o znalezieniu lepszego miejsca pracy, gdzie nie czułby się tak wyobcowany. Na przykład w 1911 roku nosił się z zamiarem objęcia w Jenie katedry po Ottonie Liebmannie; ostatecznie jednak taka propozycja nie została mu złożona<sup>12</sup>. Gdy wreszcie otrzymał propozycję katedry we Freiburgu, rozstawał się z Getyngą raczej z ulgą niż z żalem.

Około 1903 roku pojawiła się w getyńskim środowisku filozoficznym nowa jakość. Był nim intelektualny ferment, wniesiony przez młodego, lecz niezwykle energicznego i bezkompromisowego magistra filozofii Leonarda Nelsona i grono jego przyjaciół, którzy wraz z nim założyli w Getyndze nieformalną grupę filozoficzną pod nazwą *Neue Fries'sche Schule* (przekształconą później – w 1913 roku – w oficjalnie zarejestrowane J.F. Fries-Gesellschaft).

Leonard Nelson (1882–1927) był przebojową postacią. Urodzony w Berlinie, pochodzący z rodziny połączonej więzami krwi lub wieloletnią przyjaźnią z szeregiem eminentnych postaci niemieckiego życia kulturalnego<sup>13</sup>, rozpoczął studia w rodzinnym mieście, by potem przenieść się do Heidelbergu, a następnie do Getyngi, z którą związał się już do końca życia. W Getyndze został promowany na doktora filozofii w roku 1904, cztery lata później (po nieudanej próbie w roku 1906) uzyskał habilitację, a w 1918 roku mianowano go profesorem nadzwyczajnym. Nie objął jednak nigdy katedry uniwersyteckiej. Na przeszkodzie stanął zapewne jego zadziorny charakter<sup>14</sup>. Pozo-

<sup>12</sup> Por.: K. Schuhmann: *Husserl-Chronik...*, s. 159.

<sup>13</sup> Przodkowie Leonarda Nelsona spokrewnieni byli m.in. z kompozytorem Feliksem Mendelssohnem-Bartholdym i z matematykiem L. Dirichletem, a w jego berlińskim domu rodzinnym bywali m.in. Georg Simmel oraz Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Bliższe informacje o Nelsonie zob.: H.-J. Heydorn: *Einleitung*. In: L. Nelson: *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main-Köln 1974; T. Kononowicz, P. Waszczenko: *Wstęp*. W: L. Nelson: *O sztuce filozofowania*. Przeł. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994.

<sup>14</sup> Autorzy wstępu do polskiej edycji wybranych pism Nelsona: Tadeusz Kononowicz i Piotr Waszczenko, wysuwają sugestię, iż powodem nieobjęcia przezeń katedry w Getyndze miały być „ciągłe kontrowersje z Husserlem” (T. Kononowicz, P. Waszczenko: *Wstęp*. W: L. Nelson: *O sztuce filozofowania...*, s. 9). Wydaje się to jednak mało prawdopodobne. W roku 1918, gdy Nelsona mianowano profesorem, Husserl przebywał od dwóch lat we Freiburgu i trudno przypuścić, by miał jakikolwiek wpływ na obsadę stanowisk w Getyndze. Wcześniej także jego pozycja na Georg-August-Universität nie była nigdy tak silna, by mogła istotnie zaważyć na decyzjach personalnych podejmowanych przez władze wydziału. (Co prawda, Karl Schuhmann odnotował w swej *Husserl-Chronik...* na s. 95 – następujące zdarzenie: „Początek 1906 roku. Leonard Nelson nie dopuszczony do habilitacji w Getyndze, przy czym Husserl wystąpił jako aktor za kulisami”. Trzeba wszakże pamiętać, że było to zaledwie parę miesięcy po bardzo poniżającej dla Husserla odmowie władz Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Getyndze w odpowiedzi na propozycję ministerstwa kultury, by mianować go profesorem zwyczajnym. Mógł więc w ten sposób – być może niezbyt elegancki –



stał wszakże nadal związany z uczelnią jako docent prywatny – nauczanie było jego pasją, a prowadzone przezeń zajęcia dydaktyczne od samego początku przyciągały liczne grono słuchaczy – oprócz tego zaś z ogromnym zaangażowaniem udzielał się w polityce i w działalności publicznej. Dziś Nelson uznawany jest i ceniony jako założyciel oraz główny teoretyk jednego z ważnych odłamów dwudziestowiecznego neokantyzmu<sup>15</sup>. Jego postać i dorobek propaguje także założona przezeń w 1922 roku, a działająca prężnie do dziś (po powojennej reaktywacji w 1949 roku) Akademia Filozoficzno-Polityczna w Bonn<sup>16</sup>.

Żaden z tych trzech wybitnych – i ambitnych zarazem – getyńskich uczonych: Hilbert, Müller ani Nelson, nie mógł jednakże stać się partnerem i sprzymierzeńcem Husserla w jego filozoficznych poszukiwaniach. Dlaczego? – odpowiedź na to pytanie spróbujmy teraz uczynić przedmiotem refleksji.

---

odreagować w obliczu bardzo trudnej dla siebie sytuacji). Raczej należy przypuszczać, że Nelson, który jako 22-letni młodzieniec nie widział nic niestosownego w przedstawieniu radzie wydziału dysertacji doktorskiej, zawierającej ostrą i bezkompromisową krytykę samego Hermanna Cohena, łatwo popadał w konflikt z otoczeniem i po prostu zraził do siebie większość kolegium profesorskiego.

<sup>15</sup> Np. Maria Szyszkowska zalicza Nelsona – obok Hansa Corneliusa – do przedstawicieli neokantyzmu psychologicznego; zob.: M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 26–27 i 137–140. Podobnie wypowiada się Beata Trochimska: „Zwolennikami psychologicznej interpretacji myśli Kantowskiej byli m.in. J.E. Fries, H. Cornelius, a przede wszystkim Leonard Nelson. W swej wykładni myśli Kantowskiej nawiązywał Nelson do przedstawionego przez Friesa empiryczno-psychologicznego jej ujęcia. Tym samym przeciwstawiał się on ówczesnemu neokantyzmowi, szczególnie logicyzmowi szkoły marburskiej [...] i stworzył zorientowaną psychologicznie odmianę neokantyzmu, określaną niekiedy mianem szkoły getyngeskiej”. B. Trochimska - Kubačka: *Neokantyzm*. Wrocław 1997, s. 24–25.

<sup>16</sup> „Akademia (Philosophisch-Politische Akademie) jest jedyną organizacją stworzoną przez Nelsona, która po likwidacji przez faszystów odrodziła się po II wojnie światowej i od roku 1949 jako instytucja politycznie niezależna wspiera filozofię krytyczną w duchu kantowskim, publikuje twórczość Nelsona [...], a także prace biograficzne i historyczne, prowadzi [...] seminaria filozoficzne, pedagogiczne i polityczne. [...] Historycy filozofii traktowali dotychczas na ogół trochę po macoszemu naukowe dociekania Nelsona. Dzisiaj jednakże, dzięki nowym impulsom dostarczonym przez żywą aktywność Akademii Filozoficzno-Politycznej w Bonn, sytuacja zaczyna się stopniowo zmieniać. Ukazują się wciąż nowe prace poświęcone jego filozofii, a ruch intelektualny skupiony wokół Nelsonowskiej idei filozofowania zatacza coraz szersze kręgi” – wyjaśniają redaktorzy polskiego wyboru tekstów tego myśliciela: T. Kononowicz, P. Waszchenko: *Wstęp*. W: L. Nelson: *O sztuce filozofowania...*, s. 12–13.

## Sąsiedztwo naukowe Husserla

### David Hilbert

Gdy Husserl przybył w 1901 roku do Getyngi, bardzo wiele łączyło go jeszcze z matematyką. W swych rękopisach miał kilka szkiców do planowanego drugiego tomu *Filozofii arytmetyki* (szybko jednak porzucił plany ukończenia i opublikowania tego dzieła), interesował się problemami aksjomatyzacji podstawowych działów matematyki, nadal nurtowała go kwestia istnienia obiektów matematycznych – a ściślej: kwestia znaczenia zdań egzystencjalnych w matematyce, takich jak „istnieje taka liczba, która pomnożona przez siebie samą daje w wyniku  $-1$ ”<sup>17</sup>. Nic więc dziwnego, że szybko nawiązał kontakt z Getyńskim Towarzystwem Matematycznym, jeszcze w 1901 roku wygłosił tam dwuczęściowy wykład o liczbach urojonych<sup>18</sup> i w tymże roku (w listopadzie) wysłuchał w Towarzystwie Matematycznym wykładu Davida Hilberta na temat zupełności i rozstrzygalności teorii matematycznych. Odczyt sławnego, choć młodszego (Hilbert urodził się w 1862 roku) kolegi poruszył go i zaniepokoił, czego dowodem są przytoczone przez Lothara Eleya notatki Husserla, zawierające streszczenie najciekawszych fragmentów wykładu, a także kilka uwag polemicznych. Kolejnym świadectwem zainteresowania, jakie w Husserlu wzbudziły niektóre przemyślenia Hilberta, są poczynione przez getyńskiego filozofa wypisy z korespondencji Frege – Hilbert<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Ślady tych prac i zainteresowań Husserla zebrał i opublikował Lothar Eley w zredagowanym przez siebie 12. tomie *Husserliana* pt. *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. L. Eley. Den Haag 1970.

<sup>18</sup> Tekst tego wykładu (na podstawie rękopisu Husserla) został opublikowany w *Husserliana*. 12. Bd. ..., s. 430–444. Termin tytułowy „liczby urojone” (*das Imaginäre*) rozumie Husserl w perspektywie historycznej, a więc bardzo szeroko. Obejmuje on swym znaczeniem nie tylko drugą oś na płaszczyźnie liczb zespolonych (zgodnie ze współczesnym rozumieniem tego terminu), lecz także wszystko to, co na przestrzeni dziejów wkraczało w obręb rozważań matematycznych jako obiekty, których formalne rozpatrywanie nie prowadziło do logicznej sprzeczności, a nawet dostarczało wielu niebanalnych twierdzeń, lecz ich empiryczny sens wydawał się zrazu absurdalny, dopóki nie udało się wskazać takiej dziedziny rzeczywistości empirycznej, w której owe „urojone” obiekty dawały się sensownie zinterpretować. Sytuacja ta – stwierdza Husserl (zob. ibidem, s. 432–433) – dotyczyła kolejno liczb ujemnych, ułamków, liczb niewymiernych, wreszcie liczb urojonych we współczesnym sensie. Właśnie owe relacje między pozornie bezsensownymi i – jak się zrazu wydaje – czysto formalnymi tworem matematycznymi a odnajdywaną po ich „odkryciu” dziedziną rzeczywistości, która jak gdyby czekała na taki właśnie matematyczny opis, uczynił Husserl kanwą swych rozważań w owym wykładzie.

<sup>19</sup> Notatki Husserla z wykładu Hilberta oraz wypisy z listów, wymienianych między Hilbertem a Fregem (wyciąg z rękopisu Husserla oznaczony jako Ms K I 26) zob. ibidem, s. 444–451.

I na tym właściwie się kończy historia kontaktów tych dwóch wybitnych getyńskich uczonych. Ich drogi badawcze nigdy się z sobą nie zeszły, choć teoretycznie mogły, ponieważ na styku matematyki i filozofii istnieją obszary, przez które każdy z nich próbował – lecz każdy oddzielnie – wytyczyć własną ścieżkę. Husserl jednak podążał wyraźnie w innym kierunku niż Hilbert. Realizm pierwszego (w okresie *Badań logicznych*), a następnie nieubłagane ewoluowanie jego myśli ku transcendentno-egdetycznemu idealizmowi, oraz formalizm tego drugiego nie stworzyły takiej atmosfery myślowej, która sprzyjałaby poszukiwaniu płaszczyzn porozumienia.

Program Hilberta – choć prezentował się bardzo obiecująco – okazał się ostatecznie nie do zaakceptowania dla Husserla. Teza ta nie jest jednak bynajmniej oczywista. Przeciwnie – na pierwszy rzut oka wiele zdaje się świadczyć przeciwko niej. Przede wszystkim, Husserl z całą pewnością doceniał rangę i znaczenie Hilbertowskiego programu unifikacji matematyki. Sam przecież zamyślał coś podobnego w filozofii; uważał przy tym, że w tej ostatniej dziedzinie jest dużo więcej do zrobienia, albowiem „filozofia – ta, która pretendowała do miana najwyższej i najściślejszej z nauk – do tej pory w ogóle nie zdołała ukształtować się jako nauka. Dotychczasowa filozofia często chciała być, ale nigdy nie była nauką ścisłą, tj. nauką w ścisłym znaczeniu tego słowa. Właściwie wcale nie ma dotąd jednej filozofii, tak jak jest jedna fizyka lub matematyka, a tylko wiele filozoficznych systemów, szkół i kierunków, których twierdzenia nie układają się w żadną harmonijną całość”<sup>20</sup>.

Nie jest więc wcale wykluczone, że Husserlowi przeszło przez myśl, iż sam mógłby stać się „Hilbertem filozofii”. Marzyło mu się wszak stworzenie filozofii naukowej – równie uniwersalnej i ścisłej jak matematyka – w której znalazłyby zatrudnienie i pole do popisu tysiące najzdolniejszych badaczy<sup>21</sup>. Zabrał się do tego zadania z zapałem porównywalnym do tego, z jakim David Hilbert głosił swój program odnowy matematyki i skłaniał doń rzesze wybitnych uczonych.

„Cały zapał Husserla wynikał z przekonania, że w filozofii wszystko jest jeszcze do zrobienia” – twierdzi Helmuth Plessner. „Husserl chciał przekształcić filozofię w ścisłą pozytywną naukę, można nawet powiedzieć – w naukę będącą fachowym rzemiosłem”<sup>22</sup>. Zdaniem cytowanego autora, to zadanie w dużej mierze się powiodło: „[...] taka była historia wejścia filozofii w świat

<sup>20</sup> W. Galewicz: *Edmund Husserl – program filozofii fenomenologicznej*. W: *Filozofia współczesna*. Red. Z. Kuderowicz. T. 1. Warszawa 1983, s. 157–158. Por.: E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 8–9.

<sup>21</sup> „Fenomenologia powinna stworzyć »miejsce dla tysięcy wybitnych umysłów«, powiedział Husserl podczas mojej pierwszej wizyty” – wspomina Helmuth Plessner: *Husserl w Getyndze...*, s. 15.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 13.

współczesnej pracy naukowej, historia przewyciężenia historyzowania, relatywizowania, zerwania z pisanem książek o książkach po to, by dotrzeć do rzeczy samej. Otwarta na doświadczenie współczesność uzyskała wreszcie swoją filozofię rozumianą jako jedna z wielu fachowych dziedzin, jako praca badawcza o otwartym horyzoncie” – pisze Plessner<sup>23</sup>.

Co więcej: w najpomysłniejszych getyńskich latach, gdy na Uniwersytecie Georga Augusta zjeżdżali się zwabieni jego sławą studenci z czterech stron świata, Husserl miał prawo przypuszczać, że staje na czele potężnego ruchu, który przeobrazi filozofię tak, jak program Hilberta przeobraża matematykę. A właśnie w tym najpomysłniejszym dla siebie czasie, w pierwszym numerze czasopisma „Logos”, datowanym na przełom lat 1910/1911, opublikował on swój manifest programowy – *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Czy to przypadkowa zbieżność w datach, czy coś więcej?

Program Husserla głosił nie tylko to, że filozofia ma się przekształcić w ściśle naukową dyscyplinę, lecz również, „że filozofia wypełni swą misję i przekształci ludzkość w oświeconą wspólnotę o ponadnarodowej kulturze” pod warunkiem jednak, iż „najpierw za swój metodyczny wzór obrać musi nauki ściśle”, ponieważ „niewątpliwe i metodycznie poprawne postępy udało się do tej pory osiągnąć jedynie w matematyce i matematycznym przyrodoznawstwie”. Dlatego Husserl „akcentował wiodącą rolę ścisłego przyrodoznawstwa, podkreślał przykładowe znaczenie matematyki i fizyki”<sup>24</sup>. Cóż więc byłoby bardziej naturalne niż postulat jak najpełniejszego zbliżenia celów i metod udoskonalenia obu wiodących dyscyplin, od których prawidłowego rozwoju tak wiele zależy – to znaczy matematyki i filozofii?

Rzecz w tym, że gdy Edmund Husserl głosił potrzebę wzorowania się w rozwoju filozofii na metodach matematycznych, nie miał wcale na myśli takiej matematyki, jaką wyobrażał sobie i jaką chciał stworzyć David Hilbert. Aby uchwycić tę różnicę, musimy przyjrzeć się najpierw Hilbertowskiemu projektowi nowej matematyki, a następnie porównać go z oczekiwaniami, kierowanymi przez Husserla pod adresem „ściśle naukowego poznania”. Istotnie, są to stanowiska, które zdecydowanie więcej dzieli, niż łączy.

„Celem Hilberta była obrona integralności matematyki klasycznej (odwołującej się do nieskończoności aktualnej) poprzez wykazanie, że jest ona bezpieczna i wolna od sprzeczności. Program ten sformułował on po raz pierwszy w wykładzie wygłoszonym na drugim Międzynarodowym Kongresie Matematyków w Paryżu w 1900 roku. Wśród 23 problemów, które powinny zostać w najbliższym czasie rozwiązane, wymienia tam Hilbert (pod numerem 2) problem wykazania, że aksjomaty arytmetyki są niesprzeczne (przez arytmetykę Hilbert rozumiał teorię liczb i analizę)” – wyjaśnia wybit-

<sup>23</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 13.

ny znawca tematu Roman Murawski<sup>25</sup>, Józef Życiński zaś dodaje: „Hilbert łączył ze swym programem nadzieję definitywnego wyeliminowania paradoksów oraz wyodrębnienia zbioru niekwestionowalnych zdań matematyki – paradygmatu pewności i prawdy. W realizacji tego programu szczególną rolę miały spełnić trzy postulaty, orzekające: 1. zupełność arytmetyki – wszystkie prawdy arytmetyki można udowodnić w sposób formalnie poprawny; 2. spójność arytmetyki – w zbiorze twierdzeń arytmetyki nie można udowodnić równocześnie  $T$  i  $\sim T$ ; 3. finitystyczny i samooczywisty charakter metamatematyki”<sup>26</sup>.

Program ten – gdyby jego realizacja się powiodła – miałby ogromne znaczenie nie tylko dla samej matematyki. Rezultatem jego wdrożenia byłoby bowiem wskazanie (potencjalnie nieskończonego) zbioru twierdzeń prawdziwych i niepowątpiewalnych. Byłby to zatem praktyczny i nieodparty dowód na to, że poznanie – rozumiane jako docieranie do takich właśnie prawd – jest możliwe, ba! cały czas się dokonuje, przynajmniej w matematyce. Argument ów byłby nie do przecenienia w walce z (nader licznymi na progu XX wieku) głosicielami sceptycyzmu i nieuchronnego relatywizmu w teorii poznania. Husserl – zdecydowany przeciwnik sceptycyzmu oraz relatywizmu poznawczego, obrońca epistemologicznego maksymalizmu – powinien był zapamiętałe kibicować metamatematycznym przedsięwzięciom Hilberta. Tym bardziej, że niemożność pełnej realizacji owego programu (ze względu na – jak się okazało – fałszywość Hilbertowskich przypuszczeń co do zupełności i rozstrzygalności arytmetyki) miała wyjść na jaw dopiero znacznie później: na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX stulecia<sup>27</sup>.

Najistotniejszym punktem w Hilbertowskiej wizji matematyki było jednak coś innego. Chodziło o problem nieskończoności<sup>28</sup>. Matematyka dzieli się – zdaniem Hilberta – na dwie części. Pierwsza z nich, matematyka finitystycz-

<sup>25</sup> R. Murawski: *Kontekst historyczny i recepcja twierdzeń Gödla o niezupełności*. W: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*. Red. J. Hartman. Kraków 2000, s. 414.

<sup>26</sup> J. Życiński: *Teizm i filozofia analityczna*. T. I. Kraków 1985, s. 113.

<sup>27</sup> „Twierdzenia o niezupełności pokazywały, że program Hilberta nie może być w pełni zrealizowany – nie można bowiem zbudować niesprzecznego i zupełnego systemu sformalizowanego obejmującego choćby teorię liczb naturalnych, co więcej, dla udowodnienia niesprzeczności teorii konieczne są środki silniejsze niż te, które są dostępne w niej samej, a więc środki jeszcze bardziej niepewne. Wyniki na temat niezupełności zaanonsował Gödel po raz pierwszy na Drugiej Konferencji Epistemologii Nauk Ścisłych [...] odbywającej się w Królewcu w dniach 5–7 września 1930 roku” – wyjaśnia R. Murawski: *Kontekst historyczny i recepcja twierdzeń Gödla o niezupełności...*, s. 416.

<sup>28</sup> „Hilbert uważał, że kwestia ta ma znaczenie daleko wykraczające poza ramy samej matematyki, gdyż »definitywne wyjaśnienie natury nieskończoności stało się konieczne nie tylko z racji szczególnych potrzeb i zainteresowań jakiejś jednej nauki, ale dla uczczenia samego umysłu ludzkiego«” – pisze R. Murawski: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. Warszawa 1995, s. 125. W przytoczonym tekście zacytowano fragment artykułu D. Hilberta: *Über das Unendliche*. „Mathematische Annalen” 1926, Nr. 95, s. 163.

na, jest całkowicie bezpieczna i godna zaufania, ponieważ wszystkie prowadzone w jej obrębie rozumowania pozostają całkowicie pod kontrolą rozumu. Dzieje się tak dlatego, że twierdzenia matematyki finitystycznej to – jak mówił Hilbert – zdania realne, orzekające zrozumiałe prawdy o naocznie danych obiektach. W swym najważniejszym z filozoficznego punktu widzenia tekście *Über das Unendliche* napisał: „[...] jako warunek wstępny stosowania wnioskowań logicznych i wykonywania operacji logicznych dane jest już coś w przedstawieniu: pewne pozalogiczne konkretne obiekty, które jawią się jako doświadczane bezpośrednio przed wszelkim myśleniem. Jeżeli wnioskowanie logiczne ma być pewne, to obiekty te muszą się dawać całkowicie ogarnąć jednym spojrzeniem we wszystkich ich częściach; ich własności, różnice pomiędzy nimi, to, że następują jedne po drugich lub są zestawione jedne obok drugich, jest bezpośrednio naocznie (*anschaulich*) dane wraz z tymi obiektami jako coś, co ani nie da się zredukować do czegoś innego, ani nie potrzebuje takiej redukcji. To są podstawowe założenia filozoficzne, które uważam za niezbędne zarówno dla matematyki, jak i w ogóle dla jakiegokolwiek naukowego myślenia, rozumienia i komunikowania się”<sup>29</sup>.

Nad matematyką finitystyczną, odwołującą się do naocznych przedstawień i bezpośrednio zrozumiałych sądów, posługującą się wyłącznie metodami finitystycznymi – to znaczy wykonywalnymi w skończonej liczbie kroków myślowych (operacji logicznych), rozpościera się druga, równie ważna część królowej nauk – matematyka infinitystyczna. Zawiera ona, w przeciwieństwie do tej pierwszej, pojęcia i sądy, które wymagają od matematyków wielkiej ostrożności. Nieskończoność aktualna bowiem – i wszystkie pochodne od niej pojęcia – nie ma żadnego odpowiednika w świecie naocznych danych. „Jeżeli zwracamy się teraz ku zadaniu wyjaśnienia istoty nieskończoności, to musimy sobie krótko przypomnieć, jakie intuicyjne znaczenie naprawdę temu pojęciu przysługuje [...] – pisze Hilbert – zobaczymy najpierw, czego dowiadujemy się z fizyki. [...] Wniosek jest taki, że nigdzie nie da się znaleźć jednorodnego kontinuum, które dopuszczałoby nieograniczoną podzielność i w ten sposób realizowało nieskończenie małe. Nieskończona podzielność kontinuum jest operacją istniejącą tylko w myślach, jest ideą, której przeczą nasze obserwacje przyrody i doświadczenia fizyki i chemii. Drugim miejscem, w którym natrafiamy w przyrodzie na pytanie o nieskończoność, są rozważania nad światem jako całością. [Ale] z faktu, że poza danym fragmentem przestrzeni zawsze istnieje jeszcze przestrzeń, wynika tylko nieograniczoność przestrzeni, w żadnym jednak wypadku jej nieskończoność. [...] Widzieliśmy [zatem – K.W.], że nieskończoności nie da się nigdzie znaleźć w rzeczywistości, niezależnie od tego, do jakich doświadczeń, obserwacji i nauk się odwołujemy”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> D. Hilbert: *O nieskończoności*. Tłum. R. Murawski. W: *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*. Wybór i oprac. R. Murawski. Poznań 1986, s. 297.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 290–291 i 297, *passim*.

Odwołując się do dialektyki transcendentальной Kanta, Hilbert wysuwa zatem tezę, że nieskończoność aktualna to idea czystego rozumu, która przekracza wszelkie możliwe doświadczenie<sup>31</sup>. W związku z tym w rozważaniach o nieskończoności zawodzi wszelka intuicja – najlepszym świadectwem tego faktu są liczne błędy i niedorzeczności w wypowiedziach matematyków (również wielkich matematyków) na ten temat. Wiele przykładów takich lapsusów zawiera tekst Hilberta *O nieskończoności*. Jednak różnego typu rachunki nieskończoności (operujące wielkościami pozaskończonymi) odgrywają w matematyce na tyle ważną rolę, że nie można z nich po prostu rezygnować, tak jak uczynili to intuicjoniści – twórcy konkurencyjnego programu uzdrowienia matematyki. „Z raju, który stworzył nam Cantor, nikt nie powinien nas wypędzać” – nawoływał Hilbert<sup>32</sup>. „Jako matematyk [Hilbert – K.W.] bardzo cenił te dziedziny matematyki, w których wychodzi się poza to, co skończone – sam zresztą twórczo w nich pracował” – tłumaczy Murawski<sup>33</sup>.

Z chęci uratowania matematyki infinitystycznej przed groźbą nieświadomego popełniania błędów – zarówno w formułowaniu hipotez badawczych, jak i (co jeszcze groźniejsze) w konstruowaniu dowodów twierdzeń – powstał właściwy program Hilbertowskiego formalizmu. Jego zasadnicza idea jest następująca: aby uchronić się przed błędami, wynikającymi z niewłaściwej interpretacji używanych w matematyce pojęć, stwórzmy matematykę niezależną od jakiejkolwiek interpretacji – matematykę czysto formalną, którą uprawia się jak „nieskomplikowaną grę pozbawionych treści znaków na papierze”<sup>34</sup>. Cała trudność owego programu polega na tym, by matematykę infinitystyczną wyrazić w terminach matematyki finitystycznej, gdyż program Hilberta opiera się na założeniu, że jest to możliwe. A jest możliwe – zdaniem twórcy programu – dlatego, że wszystkie zdania matematyki, wykraczające poza jej część finitystyczną, czyli (w jego terminologii) zdania idealne, „odgrywają rolę pomocniczą w naszym myśleniu, służą rozszerzeniu naszego systemu zdań realnych. Metody i obiekty infinitystyczne umożliwiają bowiem podanie prostszych, krótszych i bardziej eleganckich dowodów zdań realnych, każdy jednak taki dowód może być zastąpiony przez dowód finitystyczny”<sup>35</sup>.

Nie ma sensu dyskutować tu czysto matematycznych trudności realizacji owego programu. Wiemy dziś aż nadto dobrze, że (wiemy również, dlaczego) okazał się on niewykonalny. Istotne jest natomiast pytanie, jak pre-

<sup>31</sup> Por.: R. Murawski: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów...*, s. 127.

<sup>32</sup> D. Hilbert: *O nieskończoności...*, s. 296. Chodzi o to – wyjaśnia wcześniej Hilbert – że „Cantor był tym, który rozwinął systematycznie pojęcie nieskończoności aktualnej”. Ibidem, s. 294.

<sup>33</sup> R. Murawski: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów...*, s. 126.

<sup>34</sup> J. Życiński: *Teizm i filozofia analityczna...*, s. 114.

<sup>35</sup> R. Murawski: *Kontekst historyczny i recepcja twierdzeń Gödla o niezupełności...*, s. 415.

zentują się filozoficzne fundamenty programu Hilberta, jeśliby ocenić je z perspektywy stanowiska, jakie zajmował Husserl w początkowych latach swego pobytu w Getyndze – by pojąć, dlaczego Hilbertowska wizja absolutnie pewnej i pełnej matematyki nie wzbudziła entuzjazmu twórcy fenomenologii.

Tym, co mogłoby zyskać początkową aprobatę Husserla, jest „matematyczny konkretyzm”, który głosił Hilbert w stosunku do obiektów opisywanych przez zdania realne matematyki finitystycznej. Stanowisko to jest pokrewne niektórym poglądom, jakie zawarł Husserl w swym tekście z 1894 roku pt. *Intentionale Gegenstände*. Istnieją prawdy matematyczne, które ostatecznie (w swym właściwie pojętym sensie) dotyczą realnie istniejących przedmiotów – co do tego obaj uczeni zechcieliby zapewne się zgodzić. Drugi aspekt umożliwiający nawiązanie konstruktywnej dyskusji to podział przedmiotów sądów matematycznych na realne i idealne – temu także zapewne Husserl byłby gotów przyklasnąć.

Hilbert jednak idzie dalej w swym myśleniu i twierdzi, że wszystko to, co matematyka ma do powiedzenia w zdaniach idealnych (jak już wiemy, termin „zdanie idealne” można uważać za równoznaczny z „zdanie orzekające coś o przedmiotach idealnych”), jest tylko prostszym i bardziej eleganckim tudzież wyrafinowanym sposobem zakomunikowania treści wyrażalnych za pomocą zdań realnych. Nie sądzę, aby z tym aspektem metamatematyki Hilberta Husserl był skłonny się solidaryzować.

Owszem, podzielał on pogląd swego getyńskiego kolegi co do tego, że matematyka nie da się w żaden sposób zredukować do czystej logiki, a to dlatego, że logika operuje pojęciami i zasadami czysto formalnymi, które są ważne w odniesieniu do każdego możliwego obszaru zastosowań, podczas gdy wszystkie teorie matematyczne opierają się na definicjach i aksjomatach zawierających pewną „materialną” treść, to znaczy specyfikujących określone partykularne własności (mniej lub bardziej szczegółowe, lecz nigdy nie ściśle ogólne) opisywanych przez nie obiektów<sup>36</sup>. To jednak – wedle stanowiska Husserla – nie znaczy bynajmniej, że cała matematyka miałaby się w istocie redukować do treści odnoszących się do owych partykularnych, „naocznie danych” obiektów, to znaczy Hilbertowskich „pozalogicznych konkretów”.

Zauważmy różnicę, która bynajmniej nie jest zwykłym niuanssem: Hilbert upierał się przy pozostawieniu matematykom prawa do uprawiania ma-

---

<sup>36</sup> „Was ist das [Logische?] Alle Sätze, die von aller Besonderheit eines Erkenntnisgebietes frei »sind«, was unabhängig von allen »besonderen Axiomen«, von aller Materie der Erkenntnis gilt. [...] Wenn die Axiome formale Feststellungen sind, so bestimmen sie mir das unbestimmte Gebiet einer Mannigfaltigkeit durch die Form ihrer Verknüpfung und Beziehung. Da stehen die Termini für Materien eines solchen Gebietes. Die Axiome sind keine rein logischen Gesetze” – odnotował z aprobatą Husserl w swych notatkach z wykładu Hilberta. E. Husserl: *Notizen über einen Vortrag von Hilbert*. In: *Husserliana*. 12. Bd..., s. 445.



tematyki infinitystycznej, ponieważ uważał, że forma tej matematyki jest nieocenionym narzędziem heurystycznym; zarazem był jednak przekonany, iż jej treść jest nietwórcza w stosunku do zbioru wszystkich logicznych konsekwencji, które można dedukcyjnie wyprowadzić z układu aksjomatów, konstytuujących matematykę finitystyczną (a wierzył, że taki kompletny, niesprzeczny i jednoznaczny układ aksjomatów dla całej matematyki kiedyś powstanie<sup>37</sup>). Innymi słowy: każde twierdzenie udowodnione metodami infinitystycznymi da się również udowodnić za pomocą metod finitystycznych<sup>38</sup>. Matematyka jest więc ostatecznie nauką konkretną, a jej część infinitystyczna ma charakter pomocniczy.

Taką koncepcję Husserl musiałby uznać za drastyczne zubożenie matematyki. Albo też powiedzmy inaczej: taką koncepcję musiałby uznać za dobitne potwierdzenie swego sądu, wyrażonego w pierwszym tomie *Badan logicznych*, że uprawianie matematyki w sposób wyznaczony współczesnym jej rozumieniem – zwłaszcza przez Hilberta – uniemożliwia skuteczne dokonanie wglądu w istotę badanych w niej przedmiotów i problemów. Przypomnijmy jego stanowisko z *Prolegomenów do czystej logiki*: „Trzeba tu zauważyć, że matematyk w rzeczywistości nie jest czystym teoretykiem, lecz tylko zręcznym technikiem, niejako konstruktorem, który, zapatrzony w związki formalne, buduje teorie niczym dzieła sztuki technicznej (*technische Kunstwerke*). Tak jak praktyczny mechanik może konstruować maszyny, nie mając ostatecznego wglądu w istotę przyrody i rządzących nią praw, tak też matematyk może konstruować teorie liczb, wielkości, wniosków, mnogości, nie mając ostatecznego wglądu w istotę teorii w ogóle i w istotę warunkujących ją pojęć i praw”<sup>39</sup>. A wiemy przecież, że sfera istot – przedmiotów idealnych, niesprowadzalnych do żadnego konkretnego – to coraz ważniejszy obszar dociekań, ku któremu kierują się zainteresowania badawcze Husserla. Dlatego też idea, by – zamiast dociekania istoty opisywanych w matematyce obiektów i poszukiwania formalnie poprawnych metod wykorzystywania apriorycznej intuicji ejdetycznej – koncentrować się na doskonaleniu metod wykonywania technicznych operacji formalnych na pewnych zastępczych obiektach, którymi są w koncepcji Hilberta znaki i układy znaków, sztucznie pozbawione semantycznych odniesień<sup>40</sup>, była czymś zdecydowanie obcym Edmundowi

<sup>37</sup> Odnotował to Husserl w swym sprawozdaniu z wykładu. Por. ibidem, s. 445–446.

<sup>38</sup> Por.: R. Murawski: *Rozwój programu Hilberta*. „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego”. Seria 2: Wiadomości Matematyczne. 1993, T. 30, s. 54.

<sup>39</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Toruń 1996, s. 253–254.

<sup>40</sup> Hilbert pisał: „[...] w matematyce przedmiotem naszych rozważań są konkretne znaki, których kształt, zgodnie z naszą teorią, jest bezpośrednio jasny i rozpoznawalny. [...] Te symbole [...] – które same są obiektami naszego badania – nie mają same w sobie żadnego znaczenia”. D. Hilbert: *O nieskończoności...*, s. 297–298. Murawski dodaje tytułem wyjaśnie-

Husserlowi. On bowiem w swych poszukiwaniach zwrócił się zupełnie gdzie indziej – tam, dokąd metody Hilbertowskiego formalizmu z pewnością nie mogłyby go zaprowadzić.

Ejdetyczny charakter twierdzeń matematycznych podkreśla Husserl z całą mocą w początkowych partiach opublikowanych w 1913 roku *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Píše tam wprost, nie pozostawiając już cienia wątpliwości: „[...] [gdy] chodzi o aksjomaty, o bezpośrednie oczywiste sądy, do których wszak odwołują się wszystkie pozostałe sądy w pośrednim uzasadnianiu, [to] takie sądy [...] potrzebują do swego noetycznego uzasadnienia, tj. do tego, by stały się naocznie zrozumiałe, pewnego widzenia istoty, [które] polega na tym, że indywidualne wypadki jednostkowe istoty są dla nas widoczne”<sup>41</sup>. Ten wywód odnosi się do wszelkich nauk ejdetycznych, które opierają się na aksjomatach. Jak więc widać, w przekonaniu Husserla dobór aksjomatów nie może być w żadnym razie przypadkowy. Hilbert zaś zakładał (i Husserl o tym wiedział), iż wystarczającym warunkiem dopuszczalności jakiegokolwiek arbitralnie skonstruowanego układu aksjomatów jest ich niesprzeczność<sup>42</sup>.

Dalej, w paragrafie 7., zatytułowanym *Nauki o faktach i nauki związane z istotą*, Husserl *explicite* zalicza (czystą) matematykę do ścisłych nauk ejdetycznych: „Istnieją czyste nauki związane z istotą, jak czysta logika, czysta matematyka [...] itd. Są one całkowicie i we wszystkich swych krokach myślowych wolne od uznawania w bycie faktów; albo, co jest równoważne, w nich żadne doświadczenie jako doświadczenie – tj. jako świadomość uchwytyjąca rzeczywistość, istnienie, *resp.* uznająca je – nie może przejąć funkcji uzasadnienia. [...] W związku z tym pozostaje praktyczny ideał ścisłej nauki ejdetycznej, który właściwie urzeczywistniać nauczyła nas dopiero nowsza matematyka”<sup>43</sup>.

nia: „[...] takimi konkretnymi obiektami stanowiącymi punkt wyjścia są [np.] liczby naturalne rozumiane jako liczebniki, a więc pewne układy znaków: 1, 11, 111, 1111, ... Są one nam dane bezpośrednio i jasno, są rozpoznawalne”. R. Murawski: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów...*, s. 126. Nie należy jednak rozumieć idei Hilberta tak, że matematyka jest tylko zespołem formalnych reguł przekształcania pustych znaków i niczym więcej. Murawski twierdzi zdecydowanie: „[...] należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że formalizacja była dla Hilberta tylko zabiegiem metodycznym, narzędziem mającym umożliwić wykazanie poprawności matematyki (infinitystycznej). Hilbert nigdy nie twierdził, że matematyka jest tylko grą symboli”. *Idem*: *Kontekst historyczny i recepcja twierdzeń Gödla o niezupełności...*, s. 415.

<sup>41</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 28.

<sup>42</sup> Hilbert pisał w liście do Fregego: „Wenn sich die willkürlich gesetzten Axiome nicht einander widersprechen [...], so sind sie wahr, so existieren die durch die Axiome definierten Dinge. Das ist für mich das Criterium der Wahrheit und der Existenz”. Cytuję według: *Auszüge Husserls aus einem Briefwechsel zwischen Hilbert und Frege*. In: *Husserliana*. 12. Bd..., s. 449.

<sup>43</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 33–35, *passim*.

Rozbieżność jest tu oczywista. Zdaniem Hilberta, „materialny” aspekt matematyki odwołuje się do graficznych symboli, których naocznie uchwytne istnienie stanowi niezbędny warunek przystąpienia do badania ich formalnych właściwości, natomiast aspekt „formalny” ma charakter czysto konwencyonalny. Wedle Husserla zaś, żadne uznanie w bycie czegokolwiek nie jest już – na etapie rozważań w *Ideach I* – konieczne; niezbędne jest za to ściśle trzymanie się wymogu, „że wszystkie pośrednie kroki myślowe zredukuje się do czystych czynności podporządkowywania raz na zawsze systematycznie zestawionym aksjomatom odnośnej dziedziny ejdetycznej”<sup>44</sup>. Zatem nie „pozalogiczne, konkretne przedmioty” – jak chciał Hilbert – lecz dane w intuicji ejdetycznej odniesienie każdego indywidualnego przypadku do ściśle ogólnej, idealnej istoty stanowi fundament czystej matematyki.

## Georg Elias Müller

Kolejną – oprócz matematyki – dyscypliną, z którą Husserl mógłby ewentualnie zawrzeć sojusz w Getyndze, była psychologia; lecz sojusz nie był możliwy na tych warunkach, jakie miał do zaproponowania filozof i psycholog w jednej osobie – Georg Elias Müller. Nie dlatego, że autor *Badań logicznych* wystąpił z krytyką psychologizmu. Antypsychologista wcale nie musi być wrogiem psychologii; sprzeciwia się tylko pewnemu, ściśle określönemu sposobowi rozumienia jej zadań poznawczych. Husserl wielokrotnie powtarzał, że bardzo sobie ceni psychologię jako naukę, a w swej długoletniej karierze akademickiej sam kilkakrotnie ją wykładał. Nie ma w tym zresztą nic dziwnego, gdyż kompetencja w tej dziedzinie należała wówczas do regulaminowych obowiązków profesora filozofii.

Dlaczego więc nie mogło dojść do zbliżenia stanowisk między Husserlem a Georgiem Müllerem? Wyczerpującą – jak sądzę – odpowiedź na to pytanie poznamy wówczas, gdy przyjrzymy się programowi uprawiania filozofii na fundamencie badań psychologicznych, za jakim opowiedział się Müller. W dokonanej przez Romana Ingardena rekonstrukcji ów program przedstawiał się następująco.

Najpierw szkicuje on ogólny zarys stanowiska, jakie zajmuje Müller, a zarazem wszyscy ci, którzy darzyli niechęcią wszelkie podejmowane wówczas próby „powrotu do Kanta”, dokonywane w imię nadziei na odzyskanie apriorycznej drogi do poznania obiektywnej prawdy o rzeczywistości. Ingarden pisze: gdy „»aprioryczna« filozofia idealizmu niemieckiego załamała się około połowy XIX wieku”, w to miejsce na czoło wysunął się „pogląd, że ist-

<sup>44</sup> Ibidem, s. 35.

nieje jedynie poznanie empiryczne. [...] Cóż zatem pozostaje filozofii, jeśli ma jeszcze istnieć? Albo – jak często twierdzono – winna ona stać się syntezą wyników nauk przyrodniczych, w ogóle nauki [...]. Albo też musi filozofia zdobyć sobie jakiś własny teren badania. Nauki przyrodnicze – fizyka, chemia, biologia – opanowały cały świat materialny. Pozostaje zatem tylko sfera psychiki, którą miałyby się zajmować psychologia. W owym czasie, po roku 1850, panuje wszak przekonanie, iż istnieją tylko dwa rodzaje bytu: to, co fizyczne, i to, co psychiczne; jest to godny uwagi dualizm [...]. Jeśli więc ktoś chce pozostać filozofem, może jedynie uprawiać psychologię. W jaki jednak sposób można uprawiać psychologię? Jako aprioryczną naukę o istocie? Broń Boże – twierdzono – oczywiście, że nie! Tu można postępować tylko empirycznie. W konsekwencji psychologia, czy to Brentana, czy też psychofizjologistów, jest nauką empiryczną i posługuje się, rzecz jasna, przyrodniczymi metodami poznawczymi. Szczególnie psychologowie eksperymentalni uważają to za całkiem oczywiste”<sup>45</sup>.

Następnie cytowany autor wskazuje *explicite* Müllera jako jednego z najbardziej zdecydowanych wyznawców owego stanowiska, które – nawiasem mówiąc – w czasie jego naukowo-dydaktycznej aktywności w Getyndze nie należało już do najnowszych i najpopularniejszych prądów umysłowych. Ingarden pisze dalej: „Wspomniałem przedtem o stosunkowo późnym przedstawicielu psychologii empirycznej, Georgu Eliasia Müllerze. Był on autentycznym przyrodnikiem, stosował bardzo ściśle wszystkie metody empiryczne: eksperyment, metody statystyczne itd. [...] Jako uczeń Georga Eliasa Müllera robiłem to wszystko w instytucie psychologicznym w Getyndze. [Müller] był niezmiernie rzetelny w pracy i uważał za oczywiste, iż psychologia jest nauką empiryczną”<sup>46</sup>. Konsekwencje owego przekonania były takie, że za niezawodną drogę do odkrycia naukowej prawdy Müller uważał: doświadczenie „zewnątrzne”, czyli zmysłowe; doświadczenie „wewnętrzne”, czyli introspekcję; eksperyment, „i to uprawiany na wzór eksperymentu w fizyce: uzyskane w nim wyniki opracowuje się za pomocą metod statystycznych, obliczania wartości średnich, rozrzutu itd.”<sup>47</sup>; indukcję, przynoszącą w rezultacie jej stosowania „mniej lub bardziej prawdopodobne twierdzenia ogólne, które nie mogą być nigdy w pełni uzasadnione; wynika to ze struktury indukcji”<sup>48</sup>.

Jednym z najdonioślejszych skutków tak sprofilowanych badań okazuje się to, iż „rola doświadczenia bezpośredniego jest w ten sposób powoli coraz bardziej redukowana. Żywy człowiek i jego bezpośredni kontakt z rze-

<sup>45</sup> R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 49–50.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 50–51.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 51.

czywistością staje się sprawą drugorzędną. Najważniejsze są prawa przyczynowe", natomiast „dla praw przyczynowych interesujący jest nie całokształt tego, co się dzieje, lecz jedynie wybrane i poddane rozważeniu momenty pewnej rzeczy czy też pewnego procesu. Reszta może odpaść *resp.* można jej nie uwzględniać”<sup>49</sup>.

Nie trzeba już chyba wyjaśniać, w jak odległe rejony badań i interpretacji rzeczywistości musiałby się Husserl zapuścić – w stosunku do tego, czym się faktycznie zajmował w okresie getyńskim – gdyby chciał, czy też raczej: gdyby był zmuszony, podążać tą drogą, którą przedstawiał Georg Elias Müller jako jedyną właściwą dla filozofii.

## Leonard Nelson

Pozostaje do rozpatrzenia relacja między Edmundem Husserlem a trzecim potencjalnym partnerem jego filozoficznych poszukiwań – Leonardem Nelsonem. Krąg naukowych zainteresowań tego ostatniego był bardzo bliski temu, co nurtowało również Husserla. Przez całe życie centralny nurt jego pracy badawczej koncentrował się wokół problemów teorii poznania. „Ta bowiem dziedzina i wyrastający z niej wzorzec pracy naukowej i badawczej stanowiły teoretyczną podstawę kształtowania się jego poglądów w innych działach podejmowanych przezeń filozoficznych dociekań – etyce, teorii wychowania czy filozoficznych podstawach nauki o prawie. Epistemologiczne i metodologiczne założenia tworzą poznawcze zręby Nelsonowskiej idei filozofowania” – piszą Tadeusz Kononowicz i Piotr Waszczenko<sup>50</sup>.

Nelson poszukiwał metody krytycznego uzasadniania i rozwijania filozofii w ścisłym powiązaniu z naukami matematycznymi i przyrodniczymi. W ważnej dla siebie publikacji<sup>51</sup> próbował skonstruować optymalną metodę dla filozofii, nie stroniąc przy tym od badania logicznych i psychologicznych podstaw myślenia, nawiązując do neokantowskiego krytycyzmu w ujęciu

<sup>49</sup> Ibidem, s. 51–52.

<sup>50</sup> T. Kononowicz, P. Waszczenko: *Wstęp*. W: L. Nelson: *O sztuce filozofowania...*, s. 12.

<sup>51</sup> Była to wydana w 1904 r. praca *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie* (In: „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge”. 1. Bd., 1. Heft. Göttingen 1904), którą jej autor przedstawiał trzykrotnie – za każdym razem bez skutku – jako podstawę do awansu naukowego: dwukrotnie ubiegając się o stopień doktora (ostatecznie promocję uzyskał w 1904 r. na podstawie dysertacji *Jacob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*), a po raz trzeci w roku 1906, chcąc uzyskać habilitację (powiodło się to dwa lata później, gdy przedłożył radzie wydziału rozprawę *Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*).

J.F. Friesa. Równocześnie poszukiwał odpowiedzi na pytanie o stosunek psychologii do filozofii.

W tym kręgu problemowym nie brakuje punktów zaczepienia, które mogłyby stać się zaczątkiem konstruktywnych, choć z pewnością trudnych dyskusji Nelsona i Husserla oraz zwolenników obu koncepcji. Trudnych, bo dzieli ich bardzo wiele, i to zasadniczo, w obszarze fundamentalnych pryncypiów postawy filozoficznej. Jan Woleński na przykład wysuwa następującą hipotezę: „Jest wysoce prawdopodobne, że zasada wszystkich zasad była odpowiedzią na krytykę fenomenologii ze strony Leonarda Nelsona, który swoją argumentację za niemożliwością teorii poznania [...] adresował także do Husserla”<sup>52</sup>. W innym miejscu zaś cytowany autor zauważa: „[...] [Husserlowska koncepcja epistemologii – K.W.] to niewątpliwie maksymalistyczna i absolutna koncepcja teorii poznania jako gwaranta prawomocności wszelkiej wiedzy”. „To był powód ataku Nelsona na fenomenologię”, gdyż – w przeciwieństwie do ujęcia problemu podstaw poznania przez Husserla – „dla Nelsona istnienie poznania było oczywiste jako fakt na mocy analizy psychologicznej, a kwestionował epistemologię z powodów logicznych”<sup>53</sup>.

Mimo zasadniczych różnic pozostaje faktem, iż formalny przedmiot badań obu myślicieli w wielu punktach się pokrywał, a konfrontacja spojrzeń z radykalnie odmiennej perspektywy na podobnie identyfikowane sytuacje problemowe mogłaby przynieść rezultaty ciekawe, zaskakujące i nieprzewidywalne. Niestety, do takiej dyskusji nie doszło, albowiem dojść nie mogło, choć obaj uczeni spędzili kilkanaście lat, pracując na tym samym wydziale Uniwersytetu Georga-Augusta w Getyndze. Powody leżały tym razem – niestety! – w strukturze osobowości obydwu potencjalnych partnerów. Być może także względy ambicjonalne stanęły na przeszkodzie wzajemnej inspiracji.

Nelson wyznawał w radykalnej postaci zasadę *amicus Plato, sed magis amica veritas*, co w jego mniemaniu zwalniało go z obowiązku okazywania choćby minimum szacunku osobom, z którymi różniła go treść wyznawanych i głoszonych poglądów. O tym, do jakiego rodzaju zachowań werbalnych popychała go żarliwa wiara w słuszność maksymy, iż „Prawda nie ma względu na osobę”, łatwo się przekonać, czytając *Dodatek do pracy Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii*, zatytułowany *O stosunku tak zwanego neokantyzmu do Friesa „Nowej krytyki rozumu”*<sup>54</sup>, zwracając przy tym uwagę na ton sformułowań pod adresem „pana Cohena”, podówczas – jak by nie było – sześć-

<sup>52</sup> J. Woleński: *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków 2000, s. 164, przypis 14.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 145, 164 i 115, *passim*.

<sup>54</sup> Por. L. Nelson: *O sztuce filozofowania...*, s. 99–113 (praca, o której mowa, ukazała się po raz pierwszy drukiem w roku 1904 w „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge” 1. Bd., 1. Heft, s. 1–88).

dziesięciodwuletniego profesora uniwersytetu w Marburgu (Nelson miał wtedy 22 lata). Jakikolwiek komentarz byłby tu zbędny.

Husserl z kolei miał skłonność do przyjmowania w dyskusjach i kontaktach osobistych postawy dominującej – świadczy o tym wyraźnie ton jego listów oraz niezliczone wspomnienia i relacje uczniów, a także współpracowników – uważając (zresztą na ogół nie bez racji), że upoważniają go do tego głębia, precyzja, a przede wszystkim gruntowność przemyśleń, które doprowadziły go do zajęcia prezentowanego w dyskusji stanowiska. Husserl był przykładem myśliciela-samotnika, filozofa „monologicznego”, który w skupieniu i odosobnieniu dochodził do swych ustaleń, rozmowy z innymi zaś były dlań raczej okazją do cyzelowania formy przekazu samodzielnie przemyślanych treści, tak by nadać im postać zapewniającą w jak najwyższym stopniu intersubiektywną zrozumiałość. Zdziwiłby się zapewne niepomieranie, gdyby mu ktoś powiedział, że dyskusja może być sposobnością do krytycznego spojrzenia na własne poglądy i ewentualnego ich skorygowania przez uwzględnienie cudzej, odmiennej perspektywy ich ujęcia. Toteż w prowadzonych z uczniami dyskusjach bardzo często okazywał się bezradny, a nawet bezbronny, gdy zamiast z postawą bezwarunkowej akceptacji własnego stanowiska spotykał się z próbami polemiki prowadzonymi z odmiennych niż jego własna pozycji.

Wyobrazić sobie rzeczową i owocną wymianę merytorycznych argumentów w tak dobranym gronie dyskutantów – po jednej stronie Nelson, po drugiej Husserl – byłoby po prostu niepodobieństwem. Szkoda, bo twórcze zderzenie dwóch tak ogromnych potencjałów intelektualnych mogłoby doprowadzić do niemożliwych do osiągnięcia na innej drodze rezultatów poznawczych. Jednakże krytyczne porównanie założeń i podstaw epistemologii obu autorów jest ważnym zadaniem badawczym, które z pewnością warto podjąć i gruntownie przeprowadzić.

## Recepcja idei Husserla w Monachium

Jeszcze w okresie getyńskim Husserl zdobył przebojem serca wielu młodych czytelników *Badań logicznych*. Spora ich grupa studiowała wówczas na uniwersytecie monachijskim. Idee fenomenologii Husserla, wyłożone w drugim tomie *Badań...*, musiały tam trafić na szczególnie podatny grunt ze względu na panujący w owym czasie w Bayerische Hauptstadt styl kultury filozoficznej. Jak pisze Karl Schuhmann, „jedną z ważnych przyczyn szczególnie chłonności środowiska monachijskiego na idee fenomenologii,

dzięki czemu ruch fenomenologiczny mógł rozwinąć się właśnie tam, był panujący w Monachium kongenialny klimat”<sup>55</sup>. Dlaczego właśnie tam? – to pytanie Schuhmann określa powściągliwie jako nie do końca jeszcze rozstrzygnięte; podkreśla jednak przy tym dwa szczególnie istotne elementy. Pierwszy – to większy i bardziej ożywiony niż w jakimkolwiek innym wówczas niemieckim uniwersytecie pozytywny oddźwięk na idee Franza Brentana i szkoły brentanowskiej, co miało (zdaniem cytowanego autora) uwrażliwić przedstawicieli owego środowiska na głębszy i trafniejszy niż gdzie indziej odbiór treści i metod fenomenologii; drugi – to specyficzny typ formacji intelektualnej oraz styl działalności wychowawczej pierwszego nauczyciela monachijskich fenomenologów Theodora Lippsa.

W Monachium główną postacią w kręgu filozofów i psychologów, nadającą ton atmosferze naukowej i inspirującą styl myślenia, był w rzeczy samej Theodor Lipps. Uczestnicy życia intelektualnego stolicy Bawarii na przełomie stuleci zgodnie stwierdzają, że zdominowały je impulsy płynące od Lippsa, którego niepospolita osobowość i żywy styl wypowiedzi porywały nie tylko bezpośrednich słuchaczy<sup>56</sup>. Odegrał on w monachijskim środowisku naukowym nieco podobną rolę, do tej, jaką w tym samym czasie odgrywał we Lwowie Kazimierz Twardowski. Rola ta polegała na znacznym zaktywizowaniu środowiska – szczególnie studentów i młodych pracowników uniwersytetu – jak również na przyczynieniu się do wyraźnego wzrostu zainteresowań problematyką filozoficzną oraz psychologiczną.

Ze względu na wciąż odczuwalne skutki kryzysu tożsamości filozofii, jaki dotknął ją pod koniec ubiegłego stulecia, atmosfera wokół tej dyscypliny nie była w owym czasie sprzyjająca. Do pogłębienia nieufności wobec filozofii i jej miejsca w strukturach instytucji naukowych, przede wszystkim zaś uniwersytetu, przyczyniały się nie milknące krytyczne wypowiedzi przedstawicieli nauk szczegółowych. Wśród nich nie brakowało osób cieszących się wysokim autorytetem. Dlatego za ogromną zasługę intelektualistów tej miary, co Theodor Lipps i Kazimierz Twardowski, należy uznać ich uwieńczony spektakularnym sukcesem wysiłek przełamywania niechęci wobec filozofii dzięki uprawianiu jej w taki sposób, który ukazywał jej wysokie walory, nawiązywał do najlepszych tradycji, a zarazem dostarczał znakomitych wzorców postawy otwartej na najistotniejsze problemy współczesności i pozwalającej na podejmowanie twórczego dialogu z najważniejszymi intelektualnymi wy-

<sup>55</sup> K. Schuhmann: *Brentano und die Münchener Phänomenologie...*, s. 97.

<sup>56</sup> „Man kann mit gutem Rechte sagen, dass um diese Zeit das geistige Leben Münchens durch Lipps eine recht wesentliche Anregung und Belebung erfahren hat” – pisze Georg Anschütz w pośmiertnym wspomnieniu o Theodorze Lippsie (G. Anschütz: *Theodor Lipps* f. „Archiv für Psychologie” 1915, 34. Bd., s. 3–4). Podobnie wyrażają się o nim m.in. E. Avé-Lallemant, R. Ingarden, A. Pfänder, W. Schapp, K. Schuhmann, H. Spiegelberg, E. Stein.



zwaniami, niesionymi zarówno przez rozwój nauki, jak i przez skomplikowane aspekty praktycznych dziedzin życia. Twardowski we Lwowie, a Lipps w Monachium potrafili znakomicie sprostać tym wysokim wymaganiom. Przyczyniło się to wydatnie do podniesienia poziomu kultury filozoficznej w obu tych ośrodkach i sprawiło, że coraz więcej utalentowanych młodych ludzi decydowało się studiować pod kierunkiem cenionych nauczycieli, których zasłużona sława i renoma zataczały coraz szersze kręgi.

W przeciwieństwie do Twardowskiego Lipps, obejmując katedrę w Monachium, nie był już debutantem. Miał za sobą długą drogę intelektualnego rozwoju. Urodzony w roku 1851 (a więc o 15 lat starszy od Kazimierza Twardowskiego), studiował matematykę, teologię i filozofię kolejno w czterech ośrodkach uniwersyteckich: w Erlangen, Tybindze, Utrechcie i Bonn. W tym ostatnim mieście w 1872 roku złożył końcowy egzamin z teologii, w roku 1874 został promowany na doktora filozofii na podstawie rozprawy poświęconej poglądom Johanna Friedricha Herbarta. W trzy lata później habilitował się i uzyskał *venia legendi* na uniwersytecie w Bonn, a w roku 1884 – po opublikowaniu książki profesorskiej *Die Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn 1883 – otrzymał stopień profesora nadzwyczajnego. Po następnych sześciu latach działalności naukowej i nauczycielskiej w Bonn przeniósł się w 1890 roku na Uniwersytet Wrocławski, by wreszcie – w roku 1894 – osiąść w Monachium, przejąwszy tamtejszą katedrę po Carlu Stumpfie, który otrzymał powołanie do Berlina. Jak pamiętamy, w rok później – w 1895 roku – na katedrę filozofii we Lwowie został powołany (w rok po swej habilitacji) profesor Kazimierz Twardowski. Lipps pozostał związany z Monachium aż do śmierci, która nastąpiła (po długiej i ciężkiej chorobie) w roku 1914.

Nazwisko i życiowy dorobek Theodora Lippsa związane są przede wszystkim z dziejami rozwoju niemieckiej psychologii. Jemu to Monachium zawdzięcza powstanie Seminarium Psychologicznego, założenie bogato zapotrzonej Biblioteki Seminaryjnej, w końcu – powołanie Instytutu Psychologicznego w ramach uniwersyteckiego Wydziału Filozofii<sup>57</sup>. On też zainspirował ukonstytuowanie się Münchener Psychologische Verein. Ponadto Lipps regularnie zamieszczał swe prace w kolejnych rocznikach „Zeitschrift für Psychologie”. Najważniejsza jego książkowa publikacja w tym zakresie – *Leitfaden der Psychologie* – ukazała się w roku 1903, a więc (rzecz ciekawa!) w czasie bezpośrednio poprzedzającym „inwazję monachijczyków na Getyngę”<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Owe zasługi Lippsa w dziedzinie psychologii podkreślił A. Pfänder w swej przedmowie do *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*. Hrsg. A. Pfänder. Leipzig 1911.

<sup>58</sup> Terminu tego użył Wilhelm Schapp: „Eines Tages, es muss wohl schon 1907 gewesen sein, waren die Münchener da, die Invasion aus München. Ich meine, es wäre ein Sommersemester gewesen”. W. Schapp: *Erinnerung an Husserl*. In: *Edmund Husserl 1859–1959*.

Z początkiem dziejów owej „inwazji” wiąże się pewne zabawne zdarzenie, które niegdyś bywało często i z upodobaniem przytaczane ze względu na swój anegdotyczny charakter. Bohaterem owej anegdoty jest Johannes Daubert, umiłowany uczeń Husserla i główny inicjator zbliżenia między Monachium i Getyną. Daubert natrafił na *Badania logiczne* Husserla wiosną 1902 roku, a lektura tej pracy wzbudziła w nim taki entuzjazm, że postanowił poznać osobiście jej autora. Jak głosi fama, podczas ferii zielonoświątkowych roku pańskiego 1902 (a są to święta wielce poważane przez Niemców obojga chrześcijańskich wyznań) Daubert wsiadł na rower i wybrał się ze swego rodzinnego Brunszwiku do pobliskiej Getyni. Przypedałował pod dom Husserla i w swym zakurzonym, sportowym przyodziewku wyraził chęć widzenia się z samym profesorem. Jeśli przyłożyć do owej sceny miarę ówczesnych norm obyczajowych, była to sytuacja niesłychana, rodem z pure nonsense'u. Jednakże – jak wynika z dalszej relacji – przebieg nietypowo zaaranżowanego spotkania wkrótce wynagrodził Husserlowi chwilową dystrakcję. Opowiada się, że po około dwóch godzinach rozmowy gospodarz wyszedł z pokoju, zawołał żonę i przedstawił jej Dauberta słowami: „Hier ist jemand, der meine *Logischen Untersuchungen* gelesen und voll verstanden hat!”<sup>59</sup>. Przy wielu następnych okazjach Husserl podkreślał, że Daubert jest jedynym człowiekiem, który nie tylko przeczytał, ale też właściwie zrozumiał treść i intencję *Badań logicznych*.

Czytelników, którzy z żywym zainteresowaniem, a nawet entuzjazmem odnieśli się do dwóch kolejnych tomów *Badań logicznych*, było jednak więcej; bynajmniej nie tylko wśród młodzieży. Co ciekawe, do wiernych i pozytywnie nastawionych czytelników *Badań...* zaliczał się także Theodor Lipps, i to pomimo ostrego antypsychologistycznego wydzwisku pierwszego tomu – *Prolegomenów do czystej logiki* – który, choć pośrednio, skierowany był przeciwko postawie naukowej Lippsa. Ten jednak w dużej części z pokorą przyjął i zaakceptował antypsychologistyczne argumenty Husserla, po części zaś – jak wynika z dalszego przebiegu ich naukowych kontaktów – nie zrozumiał ich bądź zinterpretował je opacznie.

---

Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du Philosophe. Hrsg. L. van Breda. La Haye 1959, s. 20. W rzeczywistości owa „inwazja” nastąpiła na początku semestru letniego dwa lata wcześniej, wiosną 1905 r. Por.: K. Schuhmann: *Husserl-Chronik...*, s. 89 („the Munich invasion of Göttingen”).

<sup>59</sup> K. Schuhmann przytacza tę opowieść za Theodorem Conradem – zob.: K. Schuhmann: *Husserl-Chronik...*, s. 72. Identyczną wersję zdarzeń opowiada F. Schücker: *Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis. Unter besonderer Berücksichtigung der Göttinger Phänomenologischen Schule*. München 1956, s. I. Wspomina o tym również H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. 1. Bd. (Phaenomenologica 5). The Hague 1971, s. 171.

## Theodor Lipps i Edmund Husserl Próba zbliżenia i jej fiasko

Konfrontacja postaw teoretycznych Lippsa i Husserla jest na tyle interesująca, a przy tym rzuca pewne światło na przyczyny i motywy „masowego” przejścia monachijskich uczniów Lippsa pod opiekę naukową Husserla, że warto poświęcić jej nieco uwagi.

Istotną rolę w zbliżeniu, a następnie we wzajemnym osobistym poznaniu dwóch swych mistrzów odegrał Johannes Daubert. On to najpierw zainteresował Husserla środowiskiem monachijskim, następnie – wróciwszy do Monachium po swym kolarskim rajdzie Brunzswik–Getynga – skupił wokół siebie grono studentów zainteresowanych, a potem stopniowo coraz bardziej zafascynowanych programem filozofii fenomenologicznej, wreszcie wystosował w imieniu Münchener Psychologischen Verein zaproszenie do Husserla, połączone z propozycją wygłoszenia referatu w siedzibie Towarzystwa; był też obecny przy pierwszym spotkaniu obu profesorów, które odbyło się w domu Lippsa w Schwabing (podmiejska dzielnica Monachium) 27 maja 1904 roku.

Jednakże i bez pośrednictwa Dauberta narastało wzajemne zainteresowanie obu uczonych. Lipps – będąc pod wrażeniem lektury *Badań logicznych* – w sierpniu 1902 roku wysłał Husserlowi swą świeżo wydaną książkę *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Versuch einer Theorie des Willens* (Leipzig 1902). Obdarowany zrewanżował się niebawem, posyłając Lippsowi pod koniec 1903 roku nadbitki swej pracy *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895–1899*, która ukazała się w czterech odcinkach w kolejnych zeszytach „Archiv für die systematische Philosophie” (1903, 9. Jg., s. 113–132, 237–259, 393–408 i 523–543).

Reakcja Lippsa nastąpiła bardzo szybko. Był nią egzemplarz autorski *Leitfaden der Psychologie* (Leipzig 1903) oraz dołączony doń list, datowany na 8 grudnia 1903, utrzymany w niezwykle życzliwym i przyjaznym, miejscami żartobliwym tonie. W liście autor deklaruje swój podziw dla Husserla i jednocześnie wyraża przekonanie o daleko sięgającej zbieżności stanowisk: „Überhaupt scheint es mir, wir gehen im Wesentlichen zusammen” – pisze<sup>60</sup>. Nawiązując do recenzenckiej aktywności adresata, ujawnionej w otrzymanym *Bericht...*, nadmienia, że z dużym zainteresowaniem oczekuje ewentualnych uwag krytycznych Husserla, gdyby ów zdecydował się zrecenzować jego pracę dla „Archiv”. Podkreśla przy tym wysokie kompetencje ewentu-

<sup>60</sup> List T. Lippsa do E. Husserla omawiam i cytuję według: *Husserliana-Dokumente*. 3. Bd.: *E. Husserl Briefwechsel*. 2. Teil: *Die Münchener Phänomenologen*. Hrsg. K. Schuhmann. Dordrecht 1994, s. 121–122.

alnego autora recenzji: „Sie sind ja einer sehr weniger, die wissen, was logische, und demnach auch, was psychologische Tatsachen sind”.

Chcąc zapewne przekroczyć naturalną barierę, jaka musiała się wytworzyć między autorem radykalnej krytyki psychologizmu a myślicielem, którego można zasadnie uznać za jednego z czołowych przedstawicieli owego krytykowanego psychologizmu, Lipps próbuje w swym liście obrócić w żart ów narzucający się przedmiot konfrontacji. Wyrażając zatem swą generalną aprobatę postawy Husserla, kontynuuje myśl następująco: „Jedynie z Pańską terminologią nie mogę się jakoś oswoić. Mam wrażenie, że mogłaby być nieco prostsza. Chwilami wydaje mi się ona też nazbyt... psychologistyczna. Powiedziałem kiedyś pół żartem, pół serio moim wyróżniającym się uczniom – to ci, którzy z wielkim zapalem studiują *Badania logiczne* – że jeden z nich powinien napisać rozprawę polemiczną pod tytułem »Psychologizm Husserla«”.

Po tej mimochodem rzuconej uwadze (w której, nawiasem mówiąc, Lipps daje świadectwo, że zna i popiera inicjatywę Dauberta, zmierzającą do zainteresowania szerszego grona najzdolniejszych studentów wnikliwymi studiami nad koncepcją Husserla) następuje parę komplementów, a na koniec wyraźna, choć jeszcze niekonkretna, zachęta do odwiedzin w Monachium. Przy okazji zresztą pada interesujące stwierdzenie, które świadczy o tym, że Lipps musiał orientować się dobrze w niesprzyjającym dla Husserla układzie stosunków w Getyndze. List kończy się bowiem następująco: „Sie werden ja wohl nicht immer in Göttingen bleiben. Ich kann mir Sie eigentlich weder neben Müller noch neben Baumann denken”.

Tym razem odpowiedź Husserla także nastąpiła nadspodziewanie szybko, ale zarazem brzmiała – chciałoby się powiedzieć – nadspodziewanie ostro. Być może (a nawet najprawdopodobniej) została złagodzona kurtuazyjną formą listu. Tego się już, niestety, nie dowiemy, gdyż oryginał listu uległ zniszczeniu. Zachował się natomiast (odnaleziony po wielu latach) obszerny wy ciąg, zawierający najistotniejsze merytorycznie partie tekstu, sporządzony stenograficznie przez Dauberta. Historia owej zadziwiającej niedyskrecji (student przepisujący prywatną korespondencję swych profesorów?!) znajduje swe usprawiedliwienie w treści pisma, a także w fakcie, że obaj – zarówno nadawca, jak i adresat – dobrowolnie udostępnili je rowerzyście z Brunszwiku. Świadczy to wyraźnie o tym, jak wyjątkową pozycję zdołał on już sobie wtedy wyrobić u obu profesorów. Na całe szczęście, gdyż jedynie dzięki niemu możemy dziś również popełnić niedyskrecję i zapoznać się z najważniejszym fragmentem odpowiedzi Husserla na grudniowy list Lippsa<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Treść zachowanego odpisu, historię jego powstania, odnalezienia i odcyfrowania oraz własny krytyczny komentarz zamieścił Karl Schumann w artykule: *Ein Brief Husserls an Theodor Lipps*. „Tijdschrift voor Filosofie” 1977, No. 39, s. 141–150. W mojej prezentacji opieram się na tym tekście.

Fragment ów, który wzbudził tak wielkie zainteresowanie Dauberta, jest rozbudowaną odpowiedzią na półzartobliwy zarzut Lippsa o popadnięcie Husserla w psychologizm. Odpis Dauberta rozpoczyna się nagłówkiem (zapewne dosłownie powtórzonym za autorem korespondencji): „Meine Stellung zum Psychologismus von – Husserl”, i obejmuje ponad 200 wierszy tekstu – zdumiewająco dużo, jak na rozpoczynającą się dopiero wymianę myśli między nie znającymi się osobiście uczonymi. Jak więc widać, odbiorca grudniowego listu był jak najdalszy od zbagatelizowania tej – wydawałoby się, marginalnie poruszonej – sprawy. Dlaczego? Ta kwestia wybiega już zdecydowanie poza prywatne stosunki panów Lippsa i Husserla.

Karl Schuhmann w swym komentarzu do owej osobliwej korespondencji wyjaśnia: „[...] wielce zasadniczy ton tego zaskakująco długiego listu spowodowany został prawdopodobnie tym, że Husserlowi chodziło o coś więcej niżli wyjaśnienie nieporozumień, których ofiarą padł jego znakomity monachijski kolega. Musiało mu raczej zależeć przede wszystkim na tym, by wówczas radykalnie przeciwdziałać niebezpiecznym wpływom, jakie mogłaby wyrzucić fałszywa interpretacja fenomenologii, dokonana przez Lippsa, na sposób rozumienia fenomenologii przez jego monachijskich uczniów. Tego najbardziej obawiał się Husserl”<sup>62</sup>.

Wynikają z tego dwa wnioski, które można zresztą poprzeć dodatkowymi argumentami. Pierwszy – Husserl miał podstawy przypuszczać, że Lipps fałszywie interpretuje jego koncepcję metody fenomenologicznej, wyłożoną w *Badaniach logicznych*. Podstawy te nie tkwiły bynajmniej w żartobliwym tonie grudniowego listu; stał się on tylko okazją, by podsycić obawy Husserla. Autor *Badań...* nie znał wprawdzie osobiście Theodora Lippsa, znał za to dobrze jego dorobek; a był wnikliwym, wytrawnym i krytycznym czytelnikiem – nie przypadkiem redakcja „Archiv für die systematische Philosophie” powierzyła mu funkcję stałego recenzenta nowo publikowanych prac z zakresu logiki. Husserl zapoznał się więc dokładnie z Lippsa podręcznikiem logiki pt. *Grundzüge der Logik*, Hamburg 1893; od samego autora otrzymał *Zarys teorii woli*, wydany w roku 1902; jest wielce prawdopodobne, że znał treść książki profesorskiej Lippsa – *Die Grundtatsache des Seelenlebens*, która ukazała się w Bonn w roku 1883, gdyż było to swego czasu głośne dzieło ze względu na oryginalność proponowanej w nim metody badawczej. Praca ta musiała zainteresować Franza Brentana, któremu była dość bliska w swych założeniach, a rok 1884 spędził Husserl w Wiedniu na studiach uzupełniających z filozofii, między innymi właśnie u Brentana – był to okres największego zbliżenia tych dwóch osobowości<sup>63</sup>. Wreszcie należał Husserl do grona systematycznych

<sup>62</sup> Ibidem, s. 142.

<sup>63</sup> Pisze o tym Husserl w swych wspomnieniach o Brentanie. Por.: E. Husserl: *Erinnerung an Franz Brentano*. In: O. Kraus: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl*. München 1919, s. 153–167.

czytelników „Zeitschrift für Psychologie”, w którym Lipps do 1903 roku opublikował kilkanaście artykułów. No i na sam koniec – list z 8 grudnia 1903 dołączony był do świeżo wydanego egzemplarza *Leitfaden der Psychologie*, który Husserl z pewnością zdążył (przynajmniej pobieżnie) przeczytać, zanim usiadł do pisania swojej odpowiedzi. Styczniowy minitraktat z 1904 roku stanowił więc odpowiedź nie tyle na list, ile na zasadnicze fundamenty stanowiska Lippsa w odniesieniu do trzech powiązanych z sobą obszarów problemowych: logiki, psychologii i filozofii.

Niebawem przyjrzymy się bliżej zarysowanej w ten sposób konfrontacji postaw. Wróćmy jednak na chwilę do drugiego wniosku, jaki można wyciągnąć z listu Husserla. Dlaczego tak zależało mu na tym, by jego myśl docierała bez zakłóceń do świadomości monachijskich studentów filozofii? Odpowiedź może być tylko jedna: już wtedy, na przełomie 1903 i 1904 roku – w czasie, który dla Husserla w Getyndze był nadal bardzo trudny wskutek nieprzychylności i niezrozumienia ze strony najbliższego środowiska – znaczącą pociechą i pokrzepieniem dla getyńskiego profesora musiała być świadomość, że niedaleko, w Monachium, działa grupa młodych entuzjastów, którzy być może podchwycą i rozwiną to, co Husserl uważał za fundament rozwoju nowoczesnej filozofii, a co spotykało się w jego otoczeniu z tak niechętnym przyjęciem. Człowiekiem, który rozbudził i podtrzymywał te nadzieje w duszy Husserla, był nie kto inny, jak Johannes Daubert – stały łącznik między Getyngą i Monachium *via* Brunszwik.

Jak podaje *Kronika* Schuhmanna, 18 stycznia 1904 Daubert przybył ponownie do domu Malwiny i Edmunda Husserlów. Skrupulatny kronikarz odnotował nawet, o czym z sobą rozmawiali<sup>64</sup>, a w swym artykule poświęconym korespondencji Lipps–Husserl dodał, że pod koniec rozmowy Husserl odczytał Daubertowi swój list do Lippsa (!). Student niezwykle przejął się treścią owego listu: do tego stopnia, że po powrocie do Monachium uprosił adresata o udostępnienie tekstu – widać Lipps lojalnie uznał, iż treść jego zasługuje na upublicznienie – i jak już wiemy, poczynił zeń obszernie notatki<sup>65</sup>. Tą drogą autoreferat Husserla trafił do wiadomości całego kręgu skupionych wokół Dauberta monachijskich studentów, wraz z głęboko kompetentnym komentarzem brunszwickiego „listonosza”, i w ten sposób główny cel nadawcy listu został nadspodziewanie skutecznie osiągnięty. Był to kolejny kamień milowy w przygotowaniach do mającej niebawem nastąpić inwazji.

<sup>64</sup> Por. K. Schuhmann: *Husserl-Chronik...*, s. 78.

<sup>65</sup> „Gegen Ende [des Besuchs – K.W.] las Husserl Daubert damals (das noch nicht abgeschickte Original? einen Entwurf?) seinen Brief an Lipps vor, ohne dass Daubert aber genug Zeit geblieben wäre, alle in diesem Brief behandelten Fragen im einzelnen zu durchdenken. Das Interesse daran wird ihn sodann, sobald er sich wieder in München befand, dazu veranlasst haben, Theodor Lipps um Einsichtnahme in diesen grundsätzlichen Brief zu bitten”. K. Schuhmann: *Ein Brief Husserls an Theodor Lipps...*, s. 142.

Nadszedł czas, by przeanalizować powody, które uniemożliwiły Lippsowi i Husserlowi zbliżenie stanowisk oraz utworzenie wspólnego, filozoficzno-psychologiczno-fenomenologicznego frontu. Zamiast tego doszło do ostrej rywalizacji o umysły monachijskich studentów – rywalizacji, z której zwycięsko wyszedł Husserl, Lipps zaś, schorowany i wyczerpany psychicznie, wycofał się z naukowej aktywności (ostatnia jego oryginalna praca *Philosophie und Wirklichkeit* ukazała się w roku 1908; potem już drukował tylko teksty będące powtórzeniem wcześniej publikowanych myśli<sup>66</sup>) i znacznie ograniczył swą działalność dydaktyczną, którą ostatecznie porzucił w 1911 roku, ukończywszy sześćdziesiąt lat<sup>67</sup>.

Podstawowe zręby stanowiska badawczego Theodora Lippsa zarysowane są w jego kolejnych pracach stosunkowo klarownie. W swej pierwszej (po habilitacji w 1877 roku) publikacji książkowej: *Die Grundtatsachen des Seelenlebens*, Bonn 1883, prezentuje się jako jeden z prekursorów nowoczesnej (wedle panujących w tamtej epoce pojęć i kryteriów) naukowej psychologii. Proponuje tam metodę całościowego opisu dziedziny przedmiotowej zjawisk psychicznych opartego na subiektywno-empirycznej samoobserwacji. Metodzie introspekcji – w odniesieniu do własnych stanów psychicznych, oraz wczucia – w odniesieniu do cudzego życia psychicznego, pozostanie Lipps zasadniczo wierny do końca swej naukowej aktywności pomimo dość istotnych przeobrażeń w warstwie szczegółowych procedur badawczych. Zresztą tendencja do wikłania się w rozpatrywanie szczegółowych kwestii, często o charakterze czysto technicznym, kosztem stawiania i rozwiązywania problemów fundamentalnych, dotyczących statusu nowo powstającej nauki oraz ontycznego charakteru jej przedmiotów, charakteryzować będzie całą twórczość Lippsa. Niemniej, w swych *Grundtatsachen...* podjął autor wysiłek dotarcia przez warstwę konkretnych zjawisk, danych w doświadczeniu psychologicznym i samoobserwacji, do ich ogólnego sensu, którego poszukiwał z perspektywy filozoficznego monizmu idealistycznego<sup>68</sup>. W kolejnych pracach koncentro-

---

<sup>66</sup> Taką diagnozę późnej twórczości Lippsa formułuje G. Anschütz: *Theodor Lipps* †..., s. 5.

<sup>67</sup> „Ungefähr seit 1908 machten sich die Folgen schwerer geistigen Überanstrengungen bei ihm immer mehr bemerkbar, und es war ihm zum grössten Leidwesen seiner Schüler und Hörer nicht mehr möglich, seine Vorlesungen regelmässig abzuhalten. Ein letzter Versuch im Wintersemester 1911–1912 führte fast zu völligem Zusammenbruch, sodass er seit dieser Zeit seine Lehrtätigkeit vollkommen einstellen musste”. Ibidem, s. 2. Anschütz nie podaje żadnych powodów owego ciężkiego rozstroju nerwowego Lippsa. W każdym razie nastąpił on wkrótce po tym, gdy – jak pisze K. Świąćicka, powołując się na wspomnienia naocznego świadka wydarzeń, jednego z getyńskich uczniów Husserla, Wilhelma Schappa – „Lipps, cieszący się wielką sławą i autorytetem, został opuszczony przez prawie wszystkich swoich uczniów, przenieśli się oni do Husserla”. K. Świąćicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 16. Por.: W. Schapp: *Erinnerung an Husserl...*, s. 22.

<sup>68</sup> Por.: G. Anschütz: *Theodor Lipps* †..., s. 2–3.

wał się wszakże głównie na zagadnieniach szczegółowych. Próbę bardziej dojrzałego zmierzenia się z kwestią poznawczego statusu psychologii podejmie dopiero w wydanej w 1903 roku *Leitfaden der Psychologie*.

W międzyczasie jednak ukazała się jeszcze jedna ważna książka. Były to *Grundzüge der Logik*, Hamburg–Leipzig 1893, napisane w czasie sprawowania funkcji profesora na Uniwersytecie Wrocławskim. Praca ta miała zasadniczo charakter podręcznika, służącego jako pomoc dydaktyczna słuchaczom wykładów z logiki<sup>69</sup>. Jest jednak godna uwagi ze względu na jasno i dobitnie sformułowaną deklarację stanowiska psychologistycznego w logice. Lipps pisze: przedmiotem logiki jest myślenie, a jej zadaniem – odsłonięcie zasadniczych prawidłowości myślenia. Nie należy przy tym opierać się na analizie gramatycznych struktur wypowiedzi językowych, te bowiem mogą być mylące. W mowie potocznej spotykamy się nierzadko z fikcjami i pustymi (pozbawionymi realnego znaczenia) słowami, które nieostrożny badacz może omyłkowo wziąć za fakty logiczne. Dlatego właściwą, logiczną strukturę myślenia trzeba najpierw odsłonić, wydobywszy ją spod warstwy form językowych, podobnie jak czyni anatomic, który – by prawidłowo poznać i zbadać strukturę ciała człowieka, musi go ujrzyć bez ubrania<sup>70</sup>.

Logika nie jest więc działem nauki o języku, lecz nauką o formach i zasadach myślenia. Co z tego wynika? „Logika jest dyscypliną psychologiczną, jako że poznanie dokonuje się wyłącznie w psychice, a myślenie – za pomocą którego dokonuje się poznanie – jest zjawiskiem psychicznym. [...] Właśnie tym, że logika jest szczegółowym działem psychologii, różni się od siebie te dwie nauki”<sup>71</sup> – stwierdza bez wahania Lipps.

Kolejną ważną autodeklarację Lippsa – tym razem w odniesieniu do psychologii – zawiera jego *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig 1903<sup>72</sup>. Zadaniem psychologii opisowej – stwierdza autor – jest zdobycie wiedzy o przeżyciach świadomości (*Bewusstseinslebnissen*). Punktem wyjścia dociekań tej nauki są treści wrażeń. Zawdzięczają one swe istnienie oddziaływaniu świata zewnętrznego na nasze zmysły. Dlatego możemy też mówić o treściach wrażeń zmysłowych. Są nimi na przykład czerwień, kwaskowatość; trzeba jednak pamiętać, że nie są one tożsame z przeżyciami świadomości – gdyby tak było, to

<sup>69</sup> Zob.: T. Lipps: *Grundzüge der Logik*. Hamburg–Leipzig 1893, *Vorwort*, s. VII.

<sup>70</sup> „Sollte ein Verständnis des Denkens – also des Gegenstands der Logik – [...] gewonnen werden, so war zugleich alles daran gelegen, dass das Denken zunächst nach Möglichkeit losgelöst von den umhüllenden und verhüllenden sprachlichen Formen betrachtet wurde. Lernt man ja doch auch nicht den Bau des menschlichen Körpers aus der Betrachtung des bekleideten Körpers kennen [...]”. Ibidem, s. VIII.

<sup>71</sup> Ibidem, Kapitel I: *Die Aufgabe*, s. 1–2.

<sup>72</sup> Rekonstrukcję poglądów T. Lippsa opieram na drugim, poszerzonym wydaniu książki (T. Lipps: *Leitfaden der Psychologie*. Zweite, völlig umgearbeitete Aufl. Leipzig 1906), uwzględniając jednak uwagi interpretacyjne związane z ewolucją poglądów autora książki w latach 1903–1906, zawarte w cytowanym już artykule Georga Anschützta.



na przykład czerwono pomalowany płot byłby pokryty czerwonym przeżyciem świadomości, co jest ewidentnym absurdem. Przeżyciem tym jest czerwień lub kwaskowatość, jeżeli zostanie ona świadomie przeżyta (*erlebt*), to znaczy spostrzeżona lub wyobrażona, a więc ujęta w postaci treści spostrzeżenia bądź wyobrażenia.

Świadomość nasza ma strukturę wielowarstwową. Pierwszą warstwę stanowią treści wrażeń zmysłowych. Nie wiedzielibyśmy nic o czerwieni i kwaskowatości, gdybyśmy nie potrafili ich spostrzec i przedstawić ich sobie w akcie świadomości. Drugą warstwę tworzą abstrakcyjnie ujmowane pojęcia ogólne, takie jak spostrzeżenie, wyobrażenie czy przeżycie. Nie wiedzielibyśmy, że coś świadomie przeżywamy, gdybyśmy nie potrafili utworzyć i zrozumieć tych pojęć. Trzecią warstwę świadomości tworzy natomiast autorefleksyjne ujmowanie siebie samego jako podmiotu. Wraz z każdym świadomym przeżyciem współprzeżywamy nie tylko pojęciowe zrozumienie istoty i rodzaju dokonującego się przeżycia (ten moment w teorii Lippsa można uznać za identyczny z Brentanowską nauką o spostrzeżeniach wewnętrznych, które zgodnie z naturą zjawisk psychicznych, towarzyszą wszystkim naszym świadomym przeżyciom); równocześnie jednak współprzeżywamy także „moment jaźniowy”: nasze przeżycia jawią nam się każdorazowo jako przeżywane *przez mnie*, a to znaczy, że towarzyszy im nie dające się bliżej opisać, lecz intuicyjnie oczywiste poczucie „przynależności” tych przeżyć do mojej indywidualnej świadomości.

Ów moment egologicznej nieredukowalności świadomości aktowej jest dla psychologii w ujęciu Lippsa szczególnie charakterystyczny. Można powiedzieć, że psychologia opisowa – zgodnie z tym, jak jej zadania rozumie Lipps – to nauka o treściach i przeżyciach świadomości, która istnieje zawsze tylko jako *czyjaś* świadomość, co więcej – jawi się swemu podmiotowi (w prostym, nieredukowalnym, pierwotnym i niedefiniowalnym, lecz intuicyjnie zrozumiałym i oczywistym akcie) jako *moja* świadomość. Wszelkie próby redukowania owego momentu egologicznego są równoznaczne z porzuceniem płaszczyzny naukowego dyskursu i przejściem na chwiejne pozycje nienaukowej, spekulatywnej metafizyki.

Dla pełnego obrazu stanowiska Lippsa trzeba jeszcze uwypuklić szczególny charakter owego nieredukowalnego „ja psychologicznego” lub też – używając terminologii samego Lippsa (która, zważywszy na kontekst polemiczny, w jakim omawiamy tu jego koncepcję, mogłaby wprowadzić pewien zamęt i przyczynić się do nieporozumień lub wręcz dezinterpretacji) – „ja świadomościowego” (*das Bewusstseinsich*). Podobnie jak przedtem, gdy Lipps podkreślał różnicę ontologiczną między przeżyciem świadomości (*Bewusstseinserlebnis*) a jego źródłowym korelatem, usytuowanym w obrębie świata zewnętrznego (*Aussenwelt*) i oddziałującym na nasze zmysły, tak i w tym przypadku – gdy mowa o „ja świadomościowym” (*Bewusstseinsich*) – konieczne

jest rozróżnienie między treścią a przedmiotem owego samoprezentującego podmiotu aktu świadomości. Lipps korzysta tu z zaproponowanego przez Twardowskiego i przyjętego już dość powszechnie w literaturze rozróżnienia: treść (*Inhalt*) – przy czym, jak sam pisze, niezupełnie w zgodzie z intencją projektodawcy owej dystynkcji terminologicznej, utożsamia z sobą treść i obraz psychiczny – oraz przedmiot (*Gegenstand*)<sup>73</sup>.

W odniesieniu do „ja” rozróżnienie to przybiera postać następującą: treścią aktu samospostrzeżenia jest „ja-fenomen” lub „ja fenomenalne”, przedmiotem – psychiczne indywiduum, będące realnym nośnikiem wszystkich zjawisk świadomości<sup>74</sup>.

Status ontyczny owego „realnego ja” pozostaje z konieczności nierozstrzygnięty; tego wymagają nienaruszalne pryncypia metodologiczne psychologii opisowej w przyjętym tu rozumieniu, i Lipps bynajmniej nie zamierza ani nie próbuje owych pryncypiów naruszać. Psychologa interesuje badanie zjawisk świadomości, a nie spekulatywne dociekanie *modus existendi* ich transcendentnych przyczyn. Odnosi się to w równej mierze i do przedmiotów przedstawień zmysłowych, i do „ja” będącego przedmiotem aktu egologicznej samoprezentacji<sup>75</sup>. Jednakże dla Lippsa nie ulega wątpliwości, iż realne „ja” jest wprost identyczne z jednością indywidualnej świadomości, zatem – równocześnie – nietożsame z żadnym innym realnym „ja”. Pomost między zawartościami indywidualnych świadomości zbudować można dzięki wczuciu; lecz rezultatem wczucia jest ukonstytuowanie we własnej indywidualnej świadomości modelu (projekcji) cudzej indywidualnej świadomości, a nie wykroczenie poza subiektywność ku ponadindywidualnej obiektywności<sup>76</sup>.

Zestawienie dwóch stylów myślenia: tego, który prezentuje w swych publikacjach Theodor Lipps, z tym, który znamy z prac Edmunda Husserla, ujawnia przede wszystkim zasadniczą różnicę sposobów podejścia do omawianych zagadnień. Lipps jest przede wszystkim analitykiem świadomości; najbardziej interesują go konkretne problemy, wyłaniające się z empirycznych badań nad zjawiskami psychicznymi. Chcąc być maksymalnie wiarygodnym

---

<sup>73</sup> „Von dem Haben von Inhalten oder Bildern – Inhalt und Bild ist hier überall dasselbe – insbesondere dem Haben von Empfindungs-, sinnlichen Wahrnehmungs- oder Vorstellungsbildern, ist aber jetzt sogleich zu unterscheiden das Denken von Gegenständen”. T. Lipps: *Leitfaden der Psychologie...*, s. 5.

<sup>74</sup> „Damit unterscheiden wir zugleich das Ich-Phänomen oder das phänomenale Ich, kurz das Bewusstseinsich, von dem realen Ich, das darin »erscheint«, oder von dem Ich = Seele, dem seelischen Individuum, das wir allen Bewusstseins-erlebnissen, also auch dem Bewusstseinsich, als realen Träger desselben, zugrunde legen”. Ibidem, s. 2.

<sup>75</sup> „[...] ob dies »reale Ich« oder die »Seele« ein besonderes vom Gehirn unterschiedenes Wesen sei, oder ob es mit dem Gehirn oder der Grosshirnrinde identisch gesetzt werden müsse [...] in jedem Falle haben wir es hier zunächst einzig mit jenem Bewusstseins-ich zu tun”. Ibidem.

<sup>76</sup> Por. ibidem, Kapitel II, § 10: *Vielheit der Iche, und Einfühlung*, s. 30–34.

i rzetelnym badaczem, nie zaniedbuje – zwłaszcza we wstępnych partiach swych kolejnych książek – osadzenia prezentowanych rezultatów szczegółowych badań na możliwie najpewniejszym gruncie refleksji ugruntowującej; nie waha się tedy przedstawić możliwie jasno swego metateoretycznego stanowiska. Czyni tak wszakże tylko po to, by uprawiane przezeń studia analityczne nie zawisły w próżni, pozbawione świadomie skonstruowanego fundamentu.

Inaczej Husserl. On także porusza się naprzemiennie na owych dwóch obszarach: szczegółowych analiz i generalnej refleksji ugruntowującej; inną jednak wagę przywiązuje do każdego z nich. W swym głównym, jak dotychczas, dziele – *Logische Untersuchungen*, a także (jak zobaczymy za chwilę) w swym liście-manifeście *Meine Stellung zum Psychologismus von – Husserl* autor koncentruje zasadniczy wysiłek twórczy na zagadnieniu ugruntowania poznania, w szczególności zaś – na idei czystej logiki jako bezzałożeniowej dyscypliny ugruntowującej wszelkie możliwe poznanie naukowe, w tym również psychologię. Taki jest zasadniczy cel Husserla i temu celowi podporządkowane są wszystkie pozostałe, kolejno się wyłaniające i systematycznie omawiane zagadnienia szczegółowe.

Sam autor listu (kierując się w tym momencie raczej kurtuazją chyba niż naukową precyzją) określa różnicę zapatrywań i stanowisk między sobą a Lipsem jako „niuans” zaledwie; natychmiast spieszy jednak dodać, że za owym niuanssem – a ściślej: za tym, co pozornie za takowy uchodzi – kryje się fundamentalna różnica w sposobie podejścia do omawianych zagadnień<sup>77</sup>.

Odpis Dauberta (sporządzony w dziewięciu kolejno ponumerowanych fragmentach) rozpoczyna się następującym stwierdzeniem: „Teorii poznania nie można opierać na »metodzie transcendentalnej«, aczkolwiek ugruntowanie czystej logiki przez psychologię nie jest możliwe”<sup>78</sup>. Skrupulatny komentator Karl Schuhmann nie omieszkiał tu zauważyć, iż Husserl dystansuje się w ten sposób za jednym zamachem od dwóch dobrze sobie znanych ujęć: od transcendentalnej epistemologii neokantystów (można tu wskazać – jako negatywny wzór – zarówno koncepcję H. Rickerta, jak i P. Natorpa) oraz od psychologizmu<sup>79</sup>. Dalej jednak autor listu skupia się właściwie wyłącznie na polemice z tym ostatnim stanowiskiem oraz – rzecz jasna – na możliwie precyzyjnym przedstawieniu własnego, odrębnego stanowiska. Już w pierwszym zdaniu cytowanego odpisu powiedziane zostało wszakże całkiem jasno, że reprezentowane przez Lippsa w *Grundzüge der Logik* stanowisko, upatrujące miejsca logiki pośród szczegółowych dyscyplin psychologicznych, nie da się utrzymać w świetle ustaleń Husserla.

<sup>77</sup> „Mit dieser scheinbar geringen Nüance verbinden sich fundamental verschiedene Betrachtungsweisen”. List Husserla do Lippsa (w odpisie J. Dauberta), pkt 6. Cytuję według: *Husserl an Lipps, Januar 1904 (Abschrift)*. In: *Husserliana-Dokumente*. 3. Bd. ..., s. 124.

<sup>78</sup> „Erkenntnistheorie ist nicht auf die »transzendente Methode« festzunageln, obwohl Begründung der reinen Logik durch Psychologie unmöglich ist”. Ibidem, s. 122.

<sup>79</sup> Por.: K. S c h u h m a n n: *Ein Brief Husserls an Theodor Lipps*..., s. 145.

Punkt drugi odpisu poświęcony jest krótkiemu przypomnieniu (znanej z *Prolegomenów*...) idei czystej logiki, która – jako „czysta *mathesis*” – nie jest tym samym, co logika pojmowana jako nauka praktyczna (to znaczy *Kunstlehre* – w rozumieniu „sztuka uprawiania nauki”).

Punkt trzeci natomiast obrazuje stanowisko Husserla w kwestii rozróżnienia celów i zadań logiki oraz teorii poznania. Ta pierwsza jest – zdaniem autora – dyscypliną czysto techniczną, podczas gdy teoria poznania ma za zadanie rozjaśnić i uczynić zrozumiałym sens i działanie (*Sinn und Leistung*) zasad myślenia, pryncypiów i aksjomatów. Problemy epistemologii dotyczą więc relacji między subiektywnością a obiektywnością, między psychologią a logiką, wreszcie różnic między obiektywną ważnością a subiektywnym ujęciem zasad myślenia.

Myślenie jest zawsze czynnością subiektywną – przyznaje w tym miejscu Husserl – mimo to jednak może ono osiągnąć adekwatną prezentację rzeczy, jeżeli tylko przebiega ściśle według owych obiektywnie obowiązujących zasad<sup>80</sup>. One to – reguły myślenia (ale, jak pamiętamy z lektury pierwszego tomu *Badań logicznych*, nie traktowane jako prawa normatywne, wywiedlne indukcyjnie z doświadczenia obejmującego psychiczne procesy myślowe, lecz jako aprioryczne zasady idealne) – wyznaczają granice możliwej obiektywności<sup>81</sup>.

Punkt czwarty rozpoczyna się od zwięzłej rekapitulacji wywodu z *Badań logicznych*, w którym pokazane zostało, w jaki sposób uniknąć można błędu *circulus vitiosus* przy ustalaniu formalnych warunków możliwości uprawiania nauki<sup>82</sup>. Konkluzja z owego rozumowania brzmi następująco: wprowadź wszelkie formy myślenia odsyłają do psychicznej czynności myślenia, jednak to nie ona jest (należy to rozumieć w sensie postulatywnym: jeśli chcemy uniknąć uwikłania się w wewnętrzne sprzeczności, to nie czynność myślenia powinna być) pierwotnym i ostatecznym przedmiotem refleksji ugruntowującej.

Refleksja ta powinna w zamian kierować się ku następującym zagadnieniom: w jaki sposób spostrzeżenia, przedstawienia i sądy odnoszą się do swych przedmiotów? jak subiektywne akty świadomości mogą uchwytywać idealne pojęcia jako swą treść, za której pośrednictwem odnoszą się do przedmiotów? w jaki sposób poznanie naoczne ujmuje (*erfasst*) byt, a w jaki sposób ujmuje zasady, które wykraczają poza wszelki byt jednostkowy i które go *a priori* poprzedzają? Sposób zaś, w jaki teoria poznania powinna podchodzić do tak wyszczególnionych zagadnień, nie polega na ich (przyczynowo-skutkowym) wyjaśnianiu, lecz na (fenomenologicznym) rozjaśnianiu ich

<sup>80</sup> „[...] alles Denken ist subjektiv, will aber doch die Sache treffen, und zwar nur dadurch und sofern es den Denkgesetzen gemäss ist”. Ibidem, s. 123.

<sup>81</sup> Por. ibidem.

<sup>82</sup> Pisał o tym Husserl w jednym z paragrafów trzeciego rozdziału *Prolegomenów do czystej logiki* – por.: E. Husserl: *Badania logiczne*. T. I..., s. 63–65.

sensu. Dopóki bowiem sens poznania nie zostanie uchwycony, wszelkie poznanie pozostaje wątpliwe.

Punkty piąty, szósty i siódmy poświęcone są uwyrażnieniu najistotniejszych różnic pomiędzy fenomenologią, której program został wyłożony w drugim tomie *Badań logicznych*, a psychologią pojętą jako nauka przyrodnicza (*als Naturwissenschaft*). Chcąc rozjaśnić sens poznania, epistemologia poszukuje źródła zasad myślenia; lecz nie ma to być psychologiczne (a więc – w szczególności – nieredukowalnie subiektywne) źródło.

Granice wyznaczającą zasięg fenomenologicznego rozjaśniania stanowi kartezyjańskie wątplenie, które obejmuje wszystko poza sferą adekwatnej oczywistości. Sfera ta jest immanentna, to znaczy wypełniający (intencję aktową) sens czerpie z wewnętrznego spostrzeżenia czystych kategorii i zasad. W stosunku do niej wszystko to, co zwykło się uznawać za obiektywne, a więc: ciało, własne i cudze „ja”, treść intersubiektywnej wiedzy, usytuowane jest transcendentnie, w odniesieniu zaś do tego, co transcendentne, fenomenologia nie formułuje żadnych założeń.

Punkt szósty jest – jak wskazuje jego treść – ukrytą (dla postronnego czytelnika, lecz z pewnością natychmiast czytelną dla adresata listu) polemiką z egologicznym fundamentem psychologii opisowej Lippsa. Husserl rozpoczyna od przyznania, że fenomenolog koncentruje swą uwagę badawczą na analizie danych własnej świadomości; na ich podstawie dokonuje abstrakcji, w jej obrębie konstatuje zachodzenie wewnętrznych współzależności. I to tyle, jeśli chodzi o podobieństwa do metody introspekcyjnej. Różnica natomiast polega na tym, że fenomenolog nie formułuje żadnych twierdzeń, których tematem byłyby jego własne – lub w ogóle czyjekolwiek – przeżycia. Ani własne, ani cudze „ja” nie jest dlań „daną fenomenologiczną”, tak samo jak nią nie jest własne ciało ani, na przykład, drzewo. Wszystkie te obiekty leżą bowiem poza sferą adekwatnej oczywistości i – tym samym – podlegają kartezyjańskiej *skepsis*.

To, co dane w fenomenologicznym ujęciu rozjaśniającym, uzyskuje sens subiektywny i staje się we właściwym sensie „przeżyciem” dopiero na drodze empirycznej apercepcji. Wówczas w polu apercepcji znajdują się równocześnie dwa komplementarne bieguny: z jednej strony pewne (powtórzmy: empirycznie apercypowane) „ja”, z drugiej zaś strony – „to, co dla pewnego ja jest czymś” i co – w porządku psychologicznie analizowanego i objaśnianego poznania – zostaje usytuowane w obrębie „przedmiotowo-obiektywnej rzeczywistości”<sup>83</sup>. Dopiero wtedy treści ujawniane w podejściu czysto fenomenologicznym zostają zinterpretowane psychologicznie.

<sup>83</sup> „Erst durch die empirische Apperzeption erhält das Phänomenologische seine subjektive Bedeutung, erst durch sie wird es zu seinem »Erlebnis« im eigentlichen Sinn; zu etwas, das für ein Ich etwas ist, sich einer dinglich objektiven Realität einordnet”. *Husserl an Lipps, Januar 1904 (Abschrift)*..., s. 124.

W tym właśnie miejscu swego wywodu Husserl formułuje ową (kurtuazyjnie osłabiającą merytoryczną siłę polemiki) uwagę o „niuansach” dzielących jego i Lippsa stanowisko.

W zakończeniu punktu szóstego jeszcze raz zostają sobie przeciwstawione: czysta naoczność, w której odsłania się właściwy sens i „realność” elementarnych pojęć logicznych, oraz empiryczna naoczność psychologicznych faktów ujmowanych jako korelaty tego (psychologicznego) „ja”, które Lipps w *Leitfaden der Psychologie* utożsamiał z empirycznie przeżywaną jednością indywidualnej świadomości. Są to dwa fundamentalnie różne i niesprowadzalne do siebie ujęcia – podkreśla dobitnie Husserl.

W punkcie siódmym owa różnica zostaje dalej uszczegółowiona. Postulowane w psychologii opisowej (w wersji Lippsa), rzekomo nieredukowalne „ja”, określa Husserl jako „dodatek myślowy, wniesiony przez empiryczno-transcendentalną apercepcję”<sup>84</sup>. Jego istnienie pozostaje dla fenomenologii problemem otwartym; skupia się ona natomiast na ujmowaniu treści naocznie danych (ta oto czerwień, to przedstawienie, ten oto sąd itp.), ujmując je tak, jak są one dane w adekwatnym spostrzeżeniu wewnętrznym, które następnie służy temu, by zapewnić intencjom pojęciowym słów (takich jak: zdanie, prawda, pojęcie, przedmiot...) wypełniającą naoczność, a tym samym klarowność<sup>85</sup>. Uwalniamy się wtedy od niejasnych (*unklar*) pojęć, gdyż powracamy do ich właściwego, źródłowego znaczenia – dzięki temu znika pokusa psychologizycznego empiryzmu.

Punkt ósmy nawiązuje (w trzech krótkich zdaniach) do kwestii, do której Husserl obszerniej powróci dopiero podczas redagowania drugiego wydania *Badan logicznych*. Chodzi o pewien nieszczęsny fragment *Wprowadzenia* do drugiego tomu, który stał się źródłem niepotrzebnych nieporozumień. Husserl zamieścił tam (w pierwszym wydaniu) następujący *passus*: „Fenomenologia jest opisową psychologią. Tak więc krytyka poznania w tym, co istotne, jest psychologią, a przynajmniej da się zbudować tylko na gruncie psychologii. A zatem także czyista logika opiera się na psychologii – po cóż więc cały spór z psychologizmem?”<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> „[das] durch empirisch-transzendierende Apperzeption Hinzugemeinte” – ibidem, s. 125. Można zauważyć na marginesie, że przeprowadzona tu krytyka Lippowskiej egologii przypomina nieco treść zarzutów, które George Berkeley formułował przeciwko Locke’owskiemu sposobowi ujęcia substancji jako racji niesprzeczniającej istnienie rzeczy, ujmowanych w doświadczeniu jako zespoły własności.

<sup>85</sup> „Die Existenz eines Ich, selbst meines Ich (empirisches Objekt), bleibt für die Phänomenologie offen. Genug, dass dieses da ist, dieses Rotmoment, dieses Vorstellen, Urteilen usw.; dass es dabei so genommen wird, wie es sich in adäquater Wahrnehmung gibt, und das es weiterhin dazu dient, den begrifflichen Intentionen der Worte Satz, Wahrheit, Sachverhalt, Begriff, Gegenstand, Sein, Notwendigkeit usw. die erfüllende Anschauung und somit die Klarheit zu verschaffen”. Ibidem, s. 125.

<sup>86</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część I. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, *Wprowadzenie*, § 6, Dopisek 3 (wersja z pierwszego wydania), s. 25.

Co prawda, w zamyśle autora miało to być (nieco prowokacyjne) wprowadzenie do dyskusji, w której sam Husserl zajął bardzo precyzyjne stanowisko, a jego wyłożeniu poświęcił całą resztę owego *Dopisku 3*, rozpoczętego tak niefortunnie. Cóż, kiedy wielu – nazbyt wielu! – czytelników poprzestało na doczytaniu *Dopisku* do owego pytania, uznało je za pytanie retoryczne i w duchu zapewne skwapliwie przywtórzyło: „no właśnie, po co?”. Husserl poniewczasie skarżył się swoim uczniom, że został powszechnie posądzony o powrót do – rzekomo niepotrzebnie skrytykowanego w pierwszym tomie – psychologizmu<sup>87</sup>.

Tymczasem właściwe stanowisko Husserla zostało sformułowane dopiero w dalszej części *Dopisku 3*; we fragmencie, który rozpoczyna się – jak by powiedział specjalista od logiki pytań – od uchYLENIA ZAŁOŻENIA owego pytania, w zamiarze prowokacyjnego, a w powszechnym odbiorze mylnie wziętego za retoryczne. Zabieg ten przybrał formę następującą: „Oczywiście zarzutowi temu, którego nie mógłby podnieść żaden u w a ż n y czytelnik *Prolegomenów*, przeciwstawimy to, o czym wspominaliśmy już w paragrafie drugim”<sup>88</sup>. (Jak widać, Husserl musiał poniewczasie przyznać, że przecenił u w a g ę, z jaką czytelnicy śledzili jego tekst. Trudno się jednak dziwić owym pierwszym czytelnikom, gdyż – jak na ówczesne standardy i przyzwyczajenia – tekst *Badania logicznych* bynajmniej nie należy do łatwych i przy lekturze wymaga znacznie większej koncentracji uwagi niż ta, z jaką się czytało większość podówczas publikowanych prac z zakresu filozofii, logiki i psychologii, pisanych zazwyczaj nieco rozwlekale, starannym literackim językiem, obficie ilustrowanych poglądowymi przykładami i metaforami).

Spójrzmy teraz, co Husserl ma do przeciwstawienia tym, którzy zechcieliby zarzucić mu powrót do psychologizmu. Otóż istnieje pewna sfera badań, zawłaszczona przez psychologię i uchodząca powszechnie za jej integralną część, która jednak – twierdzi Husserl – „może służyć przygotowaniu nader różnych nauk teoretycznych”<sup>89</sup>. Jest to sfera czystego opisu zjawisk zachodzących w świadomości. Edmund Husserl postuluje „oddzielenie czysto opisowego przebadania przeżyć poznawczych, które nie troszczy się o interesy teorii psychologicznej, od właściwych badań psychologicznych, w których chodzi o empiryczne wyjaśnienie i genezę”<sup>90</sup>.

Upłynie jeszcze wiele lat, zanim zostaną skonstruowane dostatecznie precyzyjne logiczne modele naukowej *praxis*, które będą zdolne dokładnie wyjaśnić, jaki wpływ na kształt poszczególnych twierdzeń nauki może mieć przy-

---

<sup>87</sup> „Husserl opowiadał mi kiedyś: »Wie pan, jaka była reakcja, gdy książka się ukazała? Powiedziano: to powrót do psychologizmu«. Winę za to ponosi częściowo sam Husserl” – pisał R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 22.

<sup>88</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2..., *Wprowadzenie*, § 6, *Dopisek 3*, s. 26; podkr. – K.W.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Ibidem.

jęcie przez badacza określonych założeń teoretycznych i przedteoretycznych (niekoniecznie wyłącznie naukowych). Husserl nie dysponuje więc jeszcze żadnym dowodem na to, że naukowe opracowanie tego samego obszaru zjawisk z perspektywy różnych systemów założeń, aksjomatów i postulatów może prowadzić do formułowania zaskakująco rozbieżnych wniosków. W czasach, gdy toczył się omawiany spór, decyzje o wyborze rodzaju teoretycznego zaplecza naukowych badań uczeni podejmowali na ogół spontanicznie, intuicyjnie i bezrefleksyjnie, a o niewspółmierności teorii i paradygmatów badawczych nikt jeszcze nie słyszał. Husserl jednak z właściwą sobie przenikliwością dostrzegł niebezpieczeństwo polegające na nieświadomym przemycaniu przez badaczy elementów ich światopoglądowego zaplecza w obręb założeń teorii, a następnie odnajdywaniu ich w treści wniosków, co daje asumpt do tryumfalnego ogłoszenia, że oto nauka udowodniła na przykład, że świat składa się wyłącznie z materii. (Richard Feynman nazwał kiedyś ten model uprawiania nauki „pieczeniem placka z rodzynkami”: kto włoży rodzynki do surowego ciasta, nie powinien się potem dziwić, że znajdzie je w gotowym wypieku).

W obawie przed tego rodzaju „zanieczyszczaniem” nauki Husserl energicznie domaga się wyodrębnienia obszaru badań podstawowych, na który nie będą miały wstępu żadne założenia z wyjątkiem tych, które – jak pisze – „dadzą się w pełni i całkowicie zrealizować fenomenologicznie”<sup>91</sup>. Realizacja fenomenologiczna polega na rozjaśnianiu sensu pojęć i praw myślenia, które uobecniają się w świadomości wraz z towarzyszącą im apodyktyczną oczywistością; daje ona gwarancję naocznego wglądu w sferę obiektywnych przedmiotów idealnych oraz strukturalnych związków istotowych, a nie w sferę subiektywnych przeżyć jednostkowej świadomości, wśród których mogą się pojawić różnorakie fikcje i uroszczenia.

Właśnie owa – rozumiana tak, jak ją wyjaśnia siódmy paragraf *Wprowadzenia* do drugiego tomu – bezzałożeniowość czysto fenomenologicznych analiz stała się bodaj najtwardszym orzechem do zgryzienia dla czytelników *Badań logicznych*. Husserl nie był wprawdzie pierwszym, który powoływał się na ideę bezzałożeniowości; przed nim czynili to chociażby neokantyści. Tam jednak chodziło raczej o zredukowanie liczby niezbędnych założeń do rozsądnego minimum; Husserl natomiast występuje z postulatem czystego opisu danych fenomenologicznych, tak jak one się źródłowo prezentują w poznającej świadomości. Zasadnicza trudność – jak wynika z reakcji czytelników – polega tu na zrozumieniu, że nie jest to bynajmniej to samo, co uprawiana przez psychologów od dobrych kilkunastu lat metoda introspekcji. Toteż Husserl – nauczony smutnym doświadczeniem serii nieporozumień, którym sam po części był winien – już w jednym z serii publikowanych w 1903 roku omó-

<sup>91</sup> Ibidem, *Wprowadzenie*, § 7: *Zasada bezzałożeniowości badań teoriopoznawczych*, s. 26.



wień prac z logiki pod wspólnym tytułem *Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895–1899* zamieścił następującą uwagę: „[...] toteż fenomenologii nie można bez zastrzeżeń określać jako »opisową psychologię«”<sup>92</sup>. Gdy zaś w 1913 roku przygotowywał do druku drugie wydanie pięciu pierwszych badań drugiego tomu, pechowe zdanie z *Wprowadzenia* zastąpił następującą wypowiedzią: „Jeśli uchwyciło się nasz sens fenomenologii, to nie można już stawiać zarzutu, który w pełni uprawniony był przy rozpowszechnionej jej interpretacji jako psychologii opisowej (w naturalnym sensie nauk doświadczalnych): Wszelka teoria poznania jako systematyczne fenomenologiczne rozjaśnianie poznania zbudowana jest na psychologii. [...] Po cóż więc był cały spór z psychologizmem? Oczywiście odpowiemy: Jeżeli słowo »psychologia« ma zachować swój dawny sens, to fenomenologia właśnie nie jest psychologią opisową, swoisty dla niej »czysty« opis – tj. spełnione na podstawie przykładowego uchwycenia naocznego jednostkowych przeżyć [...] wypatrzenie istoty i opisowe ustalenie wypatrzonej istoty w czystych pojęciach – nie jest opisem empirycznym (przyrodniczym), raczej wyklucza on naturalne spełnianie wszelkich empirycznych (naturalistycznych) apercpcji i uznań”<sup>93</sup>.

Nie ma tu już więc, jak widać, prowokowania czytelnika; nie ma wystawiania go na próbę refleksu, inteligencji i koncentracji; nie ma niespodzianki. Jest natomiast od razu, jasno i jednoznacznie, przeprowadzona dystynkcja pomiędzy empirycznie i naturalistycznie nastawionym podejściem badawczym psychologa jako przedstawiciela *Naturwissenschaften* a apriorycznie ukierunkowanym celem badań czysto fenomenologicznych. Nie ma niespodzianek, aby nie było także nieporozumień.

Wróćmy na chwilę do listu Husserla. W odpisie Dauberta pozostał jeszcze punkt dziewiąty. Zawiera on powtórzenie kilku motywów znanych już z *Badań logicznych*; ich dyskusja nie powinna już wniesić nic nowego do zagadnienia relacji Husserl – Lipps.

Przegląd ten miał na celu uświadomienie napięcia pomiędzy dwiema postawami badawczymi, ukierunkowanymi na opis i objaśnienie *versus* rozjaśnienie zjawisk i przeżyć świadomości w celu poznawczego dotarcia do ich ostatecznych fundamentów. Choć obszar badań i ich cel wydawały się w dużym stopniu zbieżne, to jednak zbliżenie stanowisk okazało się niemożliwe. Sprawa ta wymaga chyba wyraźnego dopowiedzenia: zbliżenie okazało się niemożliwe ze względu na nieprzejednaną postawę Husserla. Lipps był w swych reakcjach o wiele bardziej elastyczny i otwarty. Jak zauważa

<sup>92</sup> „Daher ist die Phänomenologie nicht ohne weiteres als »deskriptive Psychologie« zu bezeichnen”. E. Husserl: *III. Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895–1899*. „Archiv für systematische Philosophie” 1903, 9. Jg., s. 399.

<sup>93</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2..., *Wprowadzenie*, § 6, *Dopisek 3* (wersja z drugiego wydania), s. 24–25.

K. Schuhmann, Lipps jako jedyny spośród tych, których dotyczyła antypsychologistyczna krytyka z pierwszego tomu *Badań logicznych*, był gotów po lekturze tej pracy poważnie potraktować argumenty Husserla, a nawet wyciągnąć z nich praktyczne wnioski<sup>94</sup>. A już po otrzymaniu w 1904 roku styczniowego listu Husserla (po którym miał prawo poczuć się co najmniej nieswojo, pouczany i strofowany przez swego, blisko dziesięć lat młodszego, kolegę) w opublikowanym w maju tego roku artykule w „Allgemeine Zeitung” wspaniałomyślnie uznał Husserla za jednego ze swych najważniejszych mistrzów (!), od którego – jako obdarzonego wyjątkowo przenikliwym i głębokim umysłem – wiele się nauczył<sup>95</sup>.

Husserl natomiast – jak się rychło okazało – nie był zainteresowany trwałą współpracą czy nawet zwykłą wymianą poglądów, w której miałby uczestniczyć jako równoprawny partner (w praktyce zaś – nie całkiem równoprawny jako młodszy wiekiem i stażem, legitymujący się ilościowo skromniejszym dorobkiem publikacji naukowych, a także – *last but not least* – postrzegany jeszcze wówczas w środowisku akademickim jako ktoś o wyraźnie niższej pozycji niż powszechnie ceniony i szanowany Lipps).

Husserlowi chodziło o coś więcej: miał swą wielką wizję: nowej, źródłowej, ścisłej i wymagającej filozofii. Aby ją rozwijać, potrzebował tylko dwóch rzeczy: dobrych warunków do pracy naukowej i zdolnych, chłonnych oraz twórczych uczniów. Ze strony starszych kolegów profesorów nie potrzebował właściwie ani przygany, ani zachęty. Cóż mógłby zaproponować i coż mógłby sam wynieść z naukowej współpracy z takim ośrodkiem jak Monachium i z takim uczonym, jak Theodor Lipps?

Owszem, próbował taką współpracę nawiązać. Nie stronił od spotkań i kontaktów z monachijskimi studentami, zwłaszcza z Daubertem. Prócz tego od 1904 roku rozpoczyna się (stopniowo coraz bardziej wzmożony) ruch studentów na trasie München–Göttingen. Na początku semestru letniego 1904 przenieśli się z Monachium do Getyndgi, by studiować pod kierunkiem Husserla, pierwsi dwaj dotychczasowi studenci Lippsa – Peters i Collins. Jeden z nich, Kurt Peters, uwieńczył swe studia obroną (w 1908 roku) pracy doktorskiej pt. *Thomas Reid als Kritiker von David Hume*. Ale to był dopiero początek.

<sup>94</sup> Por. K. S c h u h m a n n: *Ein Brief Husserls an Theodor Lipps...*, s. 141.

<sup>95</sup> W artykule pt. *Die Aufgabe der Psychologie*, który ukazał się w „Allgemeine Zeitung” Nr. 101 z 3 maja 1904, Lipps nazwał Husserla „ein besonders scharfe und tiefgründige Denker” i stwierdził, że oprócz Wilhelma Wundta właśnie jego uważa za myśliciela, od którego najwięcej się nauczył. Por.: K. S c h u h m a n n: *Ein Brief Husserls an Theodor Lipps...*, s. 141.

## Inwazja monachijczyków na Getyngę

Kontakty trwały dalej. W maju 1904 roku Husserl przyjął zaproszenie do Monachium i przybył tam 27 maja, by wygłosić odczyt dla członków założonego przez Lippsa Münchener Psychologischen Verein. Jak odnotował Daubert w swym dzienniku, spotkanie to trwało od ósmej wieczorem do trzeciej nad ranem następnego dnia; trudno o wymowniejsze świadectwo, że profesor z Getyngi był tam cenionym i mile widzianym gościem. Tego samego dnia, jeszcze przed swym wykładem, po raz pierwszy Husserl osobiście spotkał się z Lippsem, następnego zaś dnia spędził z nim (i z Daubertem) całe popołudnie oraz wieczór. 30 maja wrócił do Getyngi i – chciałoby się powiedzieć – zarzuciwszy przynętę, czekał, co się na nią złowi. Doczekał się, choć nie od razu.

Johannes Daubert (a za nim Schuhmann) przytacza notatkę Husserla z 17 listopada 1904 roku: „To naprawdę szkoda, że nie przybył do Getyngi nikt z kręgu młodych monachijskich studentów; a przecież to w pierwszym rzędzie z myślą o nich zapowiedziałem na ten semestr czterogodzinne [chodzi o 4 godziny tygodniowo – K.W.] seminarium z fenomenologii poznania. Nie odwołałem seminarium tylko ze względu na dobrą wolę i pełne zapału zainteresowanie niemałego grona słuchaczy [...]”<sup>96</sup>.

Jak zatem widać, Husserl w pełni świadomie czekał na „inwazję z Monachium”. Nastąpiła ona nieco później: wiosną 1905 roku, gdy na Georg-August-Universität rozpoczynał się semestr letni, zjechała do Getyngi niecierpliwie oczekiwana grupa entuzjastów fenomenologii. Byli wśród nich: Johannes Daubert, Adolf Reinach, Fritz Weinmann i Alfred Schwenninger. Potem stopniowo dołączali następni. Rozpoczął się nowy etap rozwoju ruchu fenomenologicznego.

W tym czasie zapanował – jeśli można tak powiedzieć – stan dynamicznej równowagi pomiędzy Monachium a Getyngą. W stolicy Bawarii można było zapisać się na wykłady do Theodora Lippsa i Alexandra Pfändera; pod koniec 1906 roku zjechał do Monachium Max Scheler i rozpoczął (w semestrze letnim 1907) swoje wykłady jako *Privatdozent*. W tym samym roku – 1907 – do plejady monachijskich znakomitości dołączył Moritz Geiger (1880–1937). Po studiach w Monachium i doktoracie u Lippsa (w 1904 roku) Geiger spędził rok w Getyndze, słuchając wykładów Husserla (było to w roku 1906), po czym habilitował się w Monachium i uzyskawszy *venia legendi*, zaczął tam prowadzić zajęcia dydaktyczne. Znając zaś z własnego doświadczenia wartość osobistych kontaktów z Husserlem, radził nie-

<sup>96</sup> Cytuję według: K. S c h u h m a n n: *Husserl-Chronik...*, s. 84.

jednemu spośród swych najzdolniejszych studentów, by udali się na studia do Getyngi<sup>97</sup>.

Getynga z kolei stała się miejscem atrakcyjnym dla adeptów filozofii fenomenologicznej już nie tylko ze względu na osobę samego Husserla. Osiadł tam bowiem również Adolf Reinach, młody uczony obdarzony wyjątkową łatwością nawiązywania żywego kontaktu ze studentami. Prowadzone przezeń od 1909 roku seminaria poświęcone metodzie fenomenologicznej stały się wysokiej rangi wydarzeniem intelektualnym. Niepowtarzalną atmosferę tych zajęć i towarzyszący im stan jakiejś szczególnej mobilizacji władz umysłowych uczestnicy seminarium Reinacha wspominali jeszcze po wielu latach. Dołączyła do tego jeszcze jedna atrakcja: spotkania dyskusyjne studenckiego koła fenomenologów.

Inicjatywę założenia w Getyndze grupy dyskusyjnej podjął Theodor Conrad (1881–1969), kolejny uczestnik monachijskiej „inwazji”. Conrad, siostrzeniec Theodora Lippsa, po studiach w Monachium przeniósł się w 1907 roku do Getyngi i tam – opierając się na wzorcach studenckiego życia naukowego Monachium – powołał wraz z kolegami Göttinger Philosophische Gesellschaft (można tu odnotować jako ciekawostkę, iż jednym ze współzałożycieli owej grupy młodych fenomenologów był student z Polski Aleksander Rozenblum<sup>98</sup>). Atmosfera dyskusji w tym kręgu entuzjastów filozofii była także bardzo żywa i ekscytująca. „Wykorzystywaliśmy każdą okazję, by dniem i nocą prowadzić dyskusje z monachijczykami. Wydawało nam się bowiem, że wyprzedzają nas oni pod każdym względem”<sup>99</sup> – pisał jeden z uczestników owych spotkań Wilhelm Schapp, który do Getyngi przyjechał z Berlina za namową Wilhelma Diltheya.

Równie barwne i ciekawe świadectwo przytacza Edith Stein. Przybyła ona do Getyngi w roku 1913, a jednym z głównych motywów tej decyzji było pragnienie osobistego poznania Husserla, z którego publikacjami zetknęła się po raz pierwszy, przygotowując referat na seminarium psychologiczne podczas swych studiów na Uniwersytecie Wrocławskim. Pewnego dnia – jak wspomina Stein – zastał ją przy tej pracy jeden z asystentów pracujących na wrocławskiej uczelni, doktor Moskiewicz. Wywiązała się rozmowa, w której Moskiewicz podsunął studentce myśl źródłowego przestudiowania *Badań logicznych* Husserla, a przy okazji z nostalgią wspominał okres własnych studiów pod kierunkiem getyńskiego profesora. „W Getyndze wciąż tylko się

<sup>97</sup> Pisze o tym Jerzy Machnacze w wprowadzeniu do ułożonej przez siebie antologii tekstów fenomenologicznych. Zob.: *Fenomenologia. Wybór tekstów*. Zebrał, przetłumaczył, wstępem poprzedził J. Machnacze. Kraków 1990, s. 11.

<sup>98</sup> Starannie zebrane, nigdzie dotychczas nie publikowane dane biograficzne o tej dość tajemniczej i zagadkowej postaci przedstawił Czesław Głombik: *Husserl i Polacy...*, s. 13–70.

<sup>99</sup> W. Schapp: *Erinnerungen an Husserl*. In: *Edmund Husserl 1859–1959...*, s. 20.

filozofuje – dniem i nocą, podczas posiłków, na ulicy, wszędzie mówi się bezustannie o fenomenach” – mówił<sup>100</sup>.

Jak widać chociażby z zacytowanych świadectw, sława Edmunda Husserla zataczała już wówczas coraz szersze kręgi. Przyciągnęci chęcią poznania jego filozoficznej metody, przybywali do Getyngi już nie tylko monachijscy uczniowie Lippsa, Pfändera i Geigera. Przyjeżdżali również studenci z Berlina i Wrocławia, z Drezna (Hans Lipps), z Halle (Adolf Grimme) i z Lipska (Fritz Kaufmann), a także z zagranicy. W 1908 roku przybył z Odessy Aleksander Koyré, w 1909 roku – Jean Hering ze Strassburga, a w 1911 roku pojawił się pierwszy przybysz zza oceanu, Kanadyjczyk Winthrop Bell. O polskich tropach w Getyndze pisze wyczerpująco Czesław Głombik<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Wspomnienia Edith Stein przytaczam za: E. Avé-Lallemant: *Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick*. In: *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung...*, s. 70–71.

<sup>101</sup> Cz. Głombik: *Husserl i Polacy...*

## Rozdział jedenasty

# Fenomenologia transcendentalna i ontologiczna

## Rozdzwięk wśród fenomenologów

W ostatnich latach pobytu Husserla na Uniwersytecie Georga Augusta w Getyndze stan dynamicznej równowagi między dwoma ośrodkami fenomenologicznymi ulega pewnemu zachwianiu z powodu osłabienia pozycji ośrodka monachijskiego. W 1910 roku Max Scheler porzuca wykłady w Monachium (zmuszony koniecznością, związaną z uwikłaniem się w skandal towarzyski) i przenosi się do Getyngi, gdzie rozwija przez dwa kolejne lata aktywną działalność jako prelegent w Towarzystwie Filozoficznym<sup>1</sup>. Zaś od 1909 roku pogłębia się nieuleczalna choroba Theodora Lippsa, która zrazu tylko zakłóca regularny tok jego wykładów, lecz stopniowo zmusza go do coraz pełniejszego wycofania się z działalności dydaktycznej, ostatecznie zakończonej w roku 1911. Tymczasem rozgłos i pozycja naukowa Husserla stale rosną, a począwszy od 1910 roku, zaczyna się ukazywać szereg publikacji ukazujących coraz szerszy zakres możliwości badawczych metody fenomenologicznej<sup>2</sup>. Systematycznie wzrasta również liczba doktoratów, których opieku-

---

<sup>1</sup> „Tematyka drugiego okresu [działalności Getyńskiego Towarzystwa Filozoficznego – K.W.] wynikała z pojawienia się w 1910 roku w Getyndze Maxa Schelera” – pisze J. Mach-n a c z: *Fenomenologia monachijska. (Szkic historyczno-biograficzny)*. „Roczniki Filozoficzne” 1986, T. 34, z. 1, s. 173.

<sup>2</sup> „Lata 1910–1912 to czas pierwszych plonów młodej fenomenologii i coraz szerszego jej promieniowania. Husserl prowadził w tych latach dojrzałe wykłady o sensie i istocie fenomenologii, a oprócz tego ważne seminaria. Reinach działał od 1909 roku u boku Husserla,

nem naukowym jest Husserl. Wreszcie nadchodzi rok 1913, w którym ukazuje się pierwszy tom powołanego staraniem Husserla i jego najbliższych współpracowników „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”. Zawierają się w nim prace pięciu autorów: Edmunda Husserla *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Alexandra Pfändera *Zur Psychologie der Gesinnungen*, Maxa Schelera *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Moritza Geigera *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses* oraz Adolfa Reinacha *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*.

Równocześnie jednak zaczyna się coraz wyraźniej zarysowywać fundamentalna różnica stanowisk pomiędzy Husserlem a całą resztą fenomenologów, zwłaszcza tych, którzy początek swego naukowego rozwoju związali z ośrodkiem monachijskim i z osobami Theodora Lippsa oraz Alexandra Pfändera; tych, których Theodor Conrad żartobliwie nazywał „bereits in München geschulte Husserlianer”. Rozpoczyna się kolejny osobisty dramat Husserla, który konsekwentnie podążając własną drogą rozwoju, coraz bardziej oddala się od innych.

Miał przy tym (jak po latach wnikliwie zauważy Leopold Blaustein<sup>3</sup>) głębokie wewnętrzne przekonanie, że obrał drogę słuszną, a jego obowiązkiem wobec współczesnych i potomnych jest dowiedzenie własnych racji wbrew przeciwnym opiniom pozostałych fenomenologów. Nie udało mu się wszakże przekonać tych, na których opinii najbardziej mu zależało, ani na chwilę zaś nie dopuścił do siebie myśli, że to on sam jest tym, który powi-

---

łatwiej dostępny dla studentów i nawiązujący z nimi bliższy kontakt. Towarzystwo Filozoficzne było ważnym forum dyskusyjnym. Ze wszystkich stron dołączali się do tego kręgu zdolni studenci, którzy po latach stali się znaczącymi reprezentantami ruchu fenomenologicznego. [...] Począwszy od 1910 roku, szybko rosła liczba publikacji. Programowy artykuł Husserla *Filozofia jako ścisła nauka*, [...] fenomenologicznie ufundowane artykuły Reinacha, Conrada, Pfändera, Geigera, Schelera [...] i dysertacje doktorskie: Wilhelma Schappa, Herberta Leyendeckera, Heinricha Hofmanna, wreszcie przyznanie nagrody dla (inspirowanej przez Husserla) pracy Hedwig Martius *O teoriopoznawczych podstawach pozytywizmu* – wszystko to wywoływało poruszenie i przynosiło rosnące uznanie” – pisał E. Avé-Lallemant: *Die Phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick*. In: *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*. Hrsg. H.-R. Sep p. Freiburg–München 1988, s. 71.

<sup>3</sup> „Jeśli chodzi o własną osobę, Husserl jest skromny. [...] Ogromne natomiast znaczenie przypisuje swojej fenomenologii. Jak głęboką jest jego wiara w słusność swych poglądów, dowodzi przekonanie, że w przyszłości studenci rozpoczną studium uniwersyteckie od fenomenologii [...]. Polemika go nie wzrusza, pojmując ją jako wynikłą z niezrozumienia jego wywodów lub nazywa wprost »lekkomyślną«. [...] Husserl jest przez swe zagadnienia wprost »opętany«. W [jednej z rozmów z nim] poznałem źródła owego opętania. »Filozofia jest bohaterstwem«, powiedział Husserl. Tylko z pobudek etycznych lub religijnych można dojść do filozofii [...], bo odpowiedzialność czyni nas ludźmi, odpowiedzialność za to, czym jesteśmy i czym jest świat” – pisał L. Blaustein: *Edmund Husserl i jego fenomenologia*. „Przegląd Humanistyczny” [Lwów] 1930, nr 2, s. 241.

nien zostać przekonany do zmiany stanowiska<sup>4</sup>. Stąd jego rosnące rozgoryczenie, poczucie osamotnienia i wyobcowania, brak satysfakcji z pracy i coraz częściej się powtarzające okresy przemęczenia, przepracowania, zniechęcenia. Pozostał jednak wierny własnej idei filozofii fenomenologicznej, choć i to mu zarzucano, że odszedł od własnych korzeni, stając się zagorzałym zwolennikiem „immanentnej teorii świadomości, którą sam w młodości zwał: zapałem”<sup>5</sup>.

Husserl nie był już w Getyndze sam. Był tam także Reinach, był Scheler, był Daubert, Conrad i inni. Nastąpił ten jedyny, krótki czas, gdy „ruch getyngeski podczas działalności Husserla w Getyndze tworzył w najbardziej wyraźnym stopniu szkołę”, jak napisze po latach Hedwig Conrad-Martius<sup>6</sup>. Jednak już wtedy w coraz wyraźniejszym stopniu zaczęły się rysować różnice między kierunkiem, w jakim podążał Husserl, a tym sposobem rozumienia zadań i możliwości fenomenologii, któremu próbowali pozostać wierni monachijczycy. Jak pisze Jerzy Machnac: „Reinach [...] po habilitacji u Husserla był w Getyndze »drugim« fenomenologiem. W wielu jednak sprawach wysuwał się na pierwsze miejsce, zwłaszcza jeśli chodziło o kontakt ze studentami. [...] Reinach reprezentował monachijskie ujęcie fenomenologii, ujęcie z okresu *Badań logicznych* Husserla, różniące się zasadniczo od tego, co mistrz teraz przedstawiał w swoich wykładach. Monachijczycy wcześniej zauważyli skłanianie się Husserla ku transcendentálnemu idealizmowi, w którym nabierała szczególnego znaczenia transcendentálna świadomość. Świadomie, z wyboru pozostawali [...] przy filozofii nastawionej realistycznie i obiektywistycznie [...]. Tak więc między tym, co studenci słyszeli na wykładach Husserla, a tym, o czym dyskutowano w Towarzystwie [Filozoficznym – K.W.] i jak to ujmował Reinach, zachodziły w pewnych punktach istotne różnice. Nie można ich było ukryć i nikt ich też nie ukrywał. Fenomenologowie, ci z Getyngi, jak i ci z Monachium, czuli się prawdziwymi husserlczykami, przestającymi jednak podzielać poglądy mistrza. Seminaria zamieniały się – jak pisze Conrad-Martius – w burzliwe dyskusje”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> O monachijczykach pisze J. Machnac: „To trzeba sobie wyraźnie uświadomić. Ich wpływ na Husserla był znikomy, jeśli nie żaden. Nie dał się on im przekonać co do słuszności swych przemyśleń i dalszego kierunku rozwoju fenomenologii. Zupełnie inaczej miała się sprawa z jego uczniami. Ci skłaniali się ku fenomenologii w ujęciu monachijczyków”. J. Machnac: *Fenomenologia monachijska...*, s. 171–172.

<sup>5</sup> H. Plessner: *Husserl w Getyndze*. Przeł. A. Załuska. „Studia Filozoficzne” 1987, nr 1 (254), s. 16.

<sup>6</sup> H. Conrad-Martius: *Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna*. Tłum. J. Machnac. W: *Fenomenologia*. Zebrał, przetłumaczył, wstępem poprzedził J. Machnac. Kraków 1990, s. 64.

<sup>7</sup> J. Machnac: *Fenomenologia monachijska...*, s. 172–173. Por. relację Hedwig Conrad-Martius: „[...] tamte nasze seminaria polegały na tym, że prawie ciągle przeciwstawialiśmy się wielkiemu nauczycielowi”. *Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna...*, s. 65.



Zasadniczym ogniskiem sporu stał się stosunek metody fenomenologicznej do rzeczywistości. Husserlowi powszechnie zarzucano przejście na pozycje idealistyczne. Taki był powszechny odbiór zarówno jego wykładów, jak i publikacji. Tych ostatnich nie było zresztą zbyt wiele. W latach 1903–1904 w „Archiv für systematische Philosophie” ukazywały się jego recenzje z prac poświęconych logice; trudno je wszakże uznać za systematyczną prezentację własnych poglądów Husserla. Kolejny jego tekst drukowany ujrzał światło dzienne dopiero w 1911 roku. Był to, opublikowany w pierwszym tomie czasopisma „Logos”, obszerny artykuł *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Natomiast w 1913 roku zainicjowano wielkie wspólne dzieło fenomenologów: ukazał się pierwszy tom „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, a w nim – obok prac innych autorów – najobszerniejsze od czasu *Badań logicznych* dzieło Husserla: pierwsza część (kontynuowanych w latach późniejszych) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*.

Jednakże stanowisko wyłożone w tej pracy zbulwersowało środowisko fenomenologów. Jak pisze Roman Ingarden, gdy „po owych trzynastu latach [od wydania *Badań logicznych* – K.W.] ukazały się jego *Idee czystej fenomenologii*. Księga pierwsza, czytaliśmy je wraz z Husserlem na seminarium roku 1913/1914; słuchaliśmy także uwag, jakie czynił o swej książce. I wtedy ogarnęło członków seminarium pewne zdziwienie. Nie było to to, czegośmy oczekiwali. [...] Husserl uczył nas przez wiele lat: Z powrotem do rzeczy, do konkretnego, nie zaś do abstrakcji, teorii itd. Do konkretnego – to było wybawienie. Zamiast tego otrzymujemy w *Ideach* obszerne analizy świadomości [...] i natrafiamy na wymaganie, aby dochodzić do »rzeczy« okrężną drogą, poprzez analizę świadomości”<sup>8</sup>.

Sam Husserl okazał się zaskakująco bezradny wobec coraz częściej się powtarzających zarzutów i krytyk. Nie próbował w ogóle bronić swego stanowiska; w każdym razie nie za pomocą drukowanego słowa. Sam nie uważał się bynajmniej za idealistę w mocnym, ontologicznym sensie tego słowa. Ingarden – skądinąd jeden z głównych antagonistów w sporze o istnienie świata – przyznaje w pewnym miejscu: „Husserl powiedział mi też raz w roku 1927: Nigdy nie wątpiłem w istnienie świata”<sup>9</sup>. Max Müller, jeden z badaczy dorobku Husserla, dowodził na Kongresie Fenomenologów w Krefeldzie w 1956 roku, iż „u Husserla nie ma żadnego idealizmu, to, co on robi, jest tylko analizą sensu, nie zaś twierdzeniem czegokolwiek o świecie”<sup>10</sup>. W po-

<sup>8</sup> R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Przeł. A. Półtawski. Warszawa 1974, s. 27.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 227. Identyczne zapewnienie znajdujemy w pracy Hedwig Conrad-Martius: „Husserl nigdy nie wątpił o realności świata, przyrody, nadprzyrodzoności”. H. Conrad-Martius: *Fenomenologia transcendentna i ontologiczna...*, s. 66.

<sup>10</sup> Opinię M. Müllera przytaczam za: R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 226.

dobnym duchu wypowiadał się Władysław Stróżewski w 1985 roku w Krakowie na konferencji *Philosophy of Roman Ingarden*.

Husserl jednak nie podjął walki o słuszność swych poglądów. Był wszakże obdarzony umysłem analitycznym, nie zaś – polemicznym. Nie potrafił – jak się zdaje – podjąć dyskusji nad wyrwanym z kontekstu pojedynczym aspektem zagadnienia. Uważał raczej, iż celem badań jest ułożenie swych poglądów w spójny i zwarty system, który powinien się bronić sam, a wynikające z niego logiczne konsekwencje – jakiegokolwiek by one były – należy przyjąć z takim samym stopniem pewności, z jakim wynikają one z całości systemu. Był więc Husserl już wtedy – także pod tym względem – kartezjanistą.

## Husserl a idealizm

Powściągliwość Husserla wobec zajęcia stanowiska w sporze o realność przedmiotów transcendentnych można wytłumaczyć jeszcze jednym istotnym motywem: Husserl uważał ów problem za źle postawiony. Myśl ta zostanie rozwinięta niebawem; na razie posłużmy się jeszcze raz opinią R. Ingardena: „Jeżeli trzymać się będziemy dokładnie tego, co znajduje się we własnych publikacjach Husserla aż do czasu *Idej I* wyłącznie, to zauważymy przede wszystkim, że Husserl nie zajmował się specjalnie tym zagadnieniem”<sup>11</sup>. Jednakże ton owej wypowiedzi Ingardena, a także dalszy jego wywód sugerują jednoznacznie, iż poczynawszy od *Idej I*, Husserl zajął się specjalnie tym zagadnieniem. Zajął się mianowicie w taki sposób, że zdecydował się na rozstrzygnięcie idealistyczne.

Ingarden nie był odosobniony w tym poglądzie. Jest to – powtórzmy jeszcze raz – najbardziej rozpowszechniona wśród czytelników prac Husserla, a także wśród jego getyńskich uczniów, interpretacja jego stanowiska. Inna sprawa wszakże, czy znajduje ona dostatecznie wiarygodne potwierdzenie w drukowanych tekstach samego Husserla. Twierdzimy, że nie; nie da się co prawda zaprzeczyć, że sam Husserl używał w swych publikacjach terminu „idealizm” jako jednego z określeń swego stanowiska. Czynił to jednak zawsze w określonym kontekście, który nadaje owemu terminowi specyficzne

---

<sup>11</sup> R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 421 (chodzi o zagadnienie „istnienia świata realnego jako czegoś autonomicznego i niezależnego w bycie od przeżyć świadomych, w których uzyskuje się jego poznanie” – ibidem).

– jak można by powiedzieć za Kazimierzem Twardowskim: „zmodyfikowane”<sup>12</sup> – znaczenie.

Z całą pewnością Husserl nie był kontynuatorem klasycznego idealizmu niemieckiego. Miał on zamiar zgoda inny. Zanim jednak przedstawimy własne stanowisko Husserla w tej sprawie (zresztą wyrażone zaskakująco późno, bo dopiero w 1930 roku), przyjrzyjmy się, jak było ono – niezależnie od intencji autora, a może nawet wyraźnie wbrew owym intencjom – odbierane w Getyndze w wąskim gronie najbliższych uczniów.

## Stanowisko Romana Ingardena

Ingarden pisze: „[...] publikacje jego aż do artykułu w »Logosie« odznaczają się odsunięciem na plan dalszy tradycyjnych wielkich problemów czy to metafizycznych, czy nawet epistemologicznych [...], a zarazem zajęciem się wyłącznie szeregiem zagadnień szczegółowych, zupełnie w stylu badań uprawianych przez nauki szczegółowe, choć niewątpliwie przy pomocy innych metod. Te [...] badania były robione z myślą, że dopiero one dostarczą szeregu wyników, które spośród tradycyjnych zagadnień filozoficznych pozwolą dokonać wyboru zagadnień sensownych i – jak się to nieraz mówi – »realnych«, a nadto pozwolą je na nowo sformułować w sposób poprawny, a w szczególności jednoznaczny. Badania te miały jednocześnie dostarczyć wyjściowego materiału do rozwiązania tych zagadnień”<sup>13</sup>. A więc – wniosujemy – gdy tylko dostatecznie ważki materiał został zebrany, Husserl pośpieszenie ogłosił wynikające zeń rozstrzygnięcie alternatywy: realizm czy idealizm? I rzeczywiście, w tym kierunku rozwija się dalsza Ingardenowska interpretacja rozwoju koncepcji fenomenologicznej Husserla, którą możemy szczegółowo prześledzić w szeregu tekstów Romana Ingardena, między innymi: *Główne fazy rozwoju filozofii Husserla; O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*; a zwłaszcza w tekście odczytu z międzynarodowo-

---

<sup>12</sup> „Określenie jakieś nazywa się atrybutywnym lub determinującym, jeśli uzupełnia, rozszerza już to w kierunku pozytywnym, już to negatywnym znaczenie wyrazu, do którego należy. Modyfikujące jest określenie jakieś wtedy, gdy całkowicie zmienia pierwotne znaczenie nazwy, obok której stoi. W ten sposób w wyrażeniu »dobry człowiek« określenie »dobry« jest naprawdę atrybutywne; jeśli się mówi »człowiek umarły«, używa się przymiotnika modyfikującego, gdyż umarły człowiek wcale nie jest człowiekiem” – wyjaśnia K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąbbska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965, s. 11. W tym sensie można powiedzieć, że Husserl używa określeń modyfikujących w stosunku do terminu „idealizm”.

<sup>13</sup> R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną...*, s. 421.

wego kongresu fenomenologów w Krefeldzie w 1956 roku, zatytułowanym *O idealizmie transcendentálnym Edmunda Husserla*<sup>14</sup>.

W tym ostatnim tekście Ingarden następująco motywuje swoje stanowisko interpretacyjne: „[...] ograniczę się do tego, by mówić o »idealizmie« wyłącznie w tym znaczeniu, jakie wypływa z własnych Husserlowskich rozważań. Faktem jest przede wszystkim, że Husserl sam posługuje się tym wyrazem, i to na oznaczenie swego własnego stanowiska. [...] *Idee I* zawierają wiele twierdzeń, które mają charakter »idealistyczny«. [...] Ustanawiają one mianowicie różnicę sposobu istnienia między światem realnym a czystą świadomością, i to na korzyść tej świadomości. Wydaje mi się to wystarczające, by nazwać to rozstrzygnięcie »idealizmem«”. Podstawowym powodem uznania stanowiska Husserla za idealistyczne jest możliwość wywiedzenia z jego postulatów ontologicznej tezy o niesamodzielnosci bytowej świata realnego: „[...] czysta świadomość ma istnieć w sposób absolutny, natomiast świat realny w sposób relatywny. [...] Wszystko, co realne (ogólnie, co transcendentne), jest bytem »przypadkowym«, »czysto intencjonalnym«, bytem dla świadomości, samo w sobie zaś jest pozbawione – i to z istoty swej – samodzielności. [...] Husserl ma na myśli pewien całkiem specyficzny sens istnienia tego, co realne, który mu pozwala utożsamić byt realnego świata z »konstytuowaniem się w świadomości«”<sup>15</sup>. Taka jest interpretacja Ingardena.

## **„Zwrot idealistyczny” Husserla w interpretacji Helmutha Plessnera**

Analogiczną ocenę ewolucji poglądów Husserla w okresie getyńskim znajdujemy u Helmutha Plessnera. W artykule *Husserl w Getyndze* rozwija on tezę, iż w czasie pobytu w Getyndze w myśleniu Husserla dokonał się „tak zwany zwrot idealistyczny”<sup>16</sup>. Według Plessnera, w początkowym okresie Edmund Husserl i jego młodzi uczniowie tworzyli wspólny front budowy nowej, dynamicznie ewoluującej filozofii fenomenologicznej, która „rozwickała się w sferze naturalnego i pierwotnego stosunku do świata, poza idealizmem i realizmem, które są właśnie reakcjami na utratę naturalnego zaufania do rzeczywistości”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Por.: R. Ingarden: *Główne fazy rozwoju filozofii Husserla*. W: Idem: *Z badań nad filozofią współczesną...*, s. 383–450; Idem: *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentnego idealizmu*. W: Idem: *Z badań nad filozofią współczesną...*, s. 550–583; Idem: *O idealizmie transcendentálnym Edmunda Husserla*. Idem: *Z badań nad filozofią współczesną...*, s. 473–486.

<sup>15</sup> R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną...*, s. 473–474.

<sup>16</sup> H. Plessner: *Husserl w Getyndze...*, s. 16.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 10, przypis 2.

To, czego dokonał autor *Badań logicznych*: stworzenie projektu filozofii realizującej hasło „z powrotem do rzeczy”, w ocenie Plessnera było „metodycznie opracowaną rehabilitacją naiwnego, przednaukowego spojrzenia na świat, uwzględniającą zarówno życie potoczne, jak i nauki pozytywne. [...] Ostatecznie fenomenologia nie była jedynie metodą, reprezentowała pewne stanowisko, była rehabilitacją pojęcia świata naturalnego jako sfery pierwotnego doświadczenia”<sup>18</sup>. Toteż z jednej strony chybione były (wysuwane przez ówczesnych przeciwników Husserla i krytyków jego metody) zarzuty oskarżające go o powrót do naiwnego, przedkrytycznego realizmu, z drugiej jednak strony nie sposób było posądzić autorów fenomenologicznych analiz, przeprowadzanych w duchu *Badań logicznych*, o idealizm<sup>19</sup>.

Wzorcową postawę „czystego fenomenologa” z pierwszej fazy okresu getyńskiego przedstawia Plessner następująco: „Przekonanie, że rzeczy istnieją poza mną, uznaję [jako fenomenolog] za prawdziwe”, albowiem „metodyczna zasada bezwarunkowego uznania aktu świadomości, który zawiera pierwotne domniemanie, jest tu wyraźnie widoczna. Opiera się ona na ukrytym zaufaniu do pierwotnej naturalności, na wierze w pewien zasadniczy porządek rzeczy, który [...] da się dzięki oświeceniu (*Aufklaren*) poprawnie zrekonstruować”<sup>20</sup>. Swą interpretację posuwa Plessner aż do stwierdzenia, że zadeklarowana we wprowadzeniu do drugiego tomu *Badań logicznych* (w § 7) zasada bezzałożeniowości jest czymś w rodzaju samooszukiwania teoretycznego sumienia: „[czyste opisy i analizy fenomenologiczne – K.W.] muszą opierać się na jakimś fundamencie zaufania. Przekonanie o oczywistości tego fundamentu i stopień zaufania do niego były u Husserla i jego uczniów tak duże, że nie przyszło im do głowy, iż stanowią one podstawę filozofii naturalnego spojrzenia na świat”, toteż „nie dostrzegli oni w tej elementarnej zasadzie zbliżenia się do pełni naoczności żadnego szczególnego założenia”<sup>21</sup>.

I oto ów obraz radykalnie nowej metody filozoficznej, w pełni neutralnej wobec dawnych podziałów, opartej na analizach noetyczno-noematycznych biegnących „by tak rzec, w poprzek starej alternatywy idealistyczno-realistycznej”<sup>22</sup> ulega – raptownie i znienacka – zasadniczej zmianie: „Rzeczywiście *Idee* zamykają pierwszy, niejako naiwny okres badań fenomenologicznych. Ku zdziwieniu swych dawnych uczniów i przeciwników z in-

<sup>18</sup> Ibidem, s. 9–10.

<sup>19</sup> „Zarzut naiwnego realizmu okazał się trudniejszy do odparcia, zwłaszcza że postawiono go już na samym początku. [...] [Zarzut ten] był chybiony, bowiem metodyczna zasada fenomenologii sprowadzała ją do sfery samooczywistości, a więc sfery leżącej poza wszelkimi »-izmami«. Nie było to jednak wówczas łatwo zauważalne, ponieważ analizy musiały przede wszystkim zdystansować się w stosunku do idealizmu” – twierdzi Plessner: *Husserl w Getyndze...*, s. 10.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 11–12.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 11, przypis 2.

nego obozu, na przykład z koła monachijskiego, Husserl zmienił się z prekursora programu rehabilitacji naturalnego obrazu świata w filozofa immanentnej świadomości i idealistę” – zapewnia autor cytowanego artykułu<sup>23</sup>.

Ta przemiana nastąpiła nie bez dramatycznych akcentów. Oto na przykład Plessner przytacza jedną z rozmów, jakie przeprowadził z Husserlem, dla lepszego efektu starannie eksponując „wystawę sceniczną”, jak by powiedział Arystoteles, i pełniący symboliczną funkcję rekwizyt w postaci laski: „Gdy pewnego razu, wracając z seminarium do domu, zatrzymaliśmy się przed furtką jego ogrodu, Husserl wyznał mi z żalem: »Cały idealizm niemiecki jest wciąż obecny w mojej filozofii. Przez długi czas mego życia...« – i w tym momencie oparł się na swej cienkiej spacerowej laseczce ze srebrną gałką tak, że ta wbiła się ukośnie w ziemię i zatrzymała się dopiero, gdy jej koniec trafił na słupek furtki – »...poszukiwałem realnego świata« – dokończył Husserl. Cienka laseczka niesłychanie plastycznie odegrała rolę aktu intencjonalnego, a słupek furtki jego wypełnienie”<sup>24</sup>.

Z wahaniem czy bez niego, Husserl zmienił się – zdaniem Plessnera – nieodwołalnie w idealistę. Dokonał się zwrot i rozpoczął nowy rozdział w dziejach fenomenologii. „Husserl stał się idealistą niejako pod przymusem teorii, którą sam wypracował. W praktyce wymknęła mu się ona z rąk i zamiast przekształcić »naiwny realizm« w uzasadnioną w pełni teorię otwartego i bezpośredniego dostępu do świata, stała się jej przeciwieństwem – tradycyjną immanentną teorią świadomości, którą w młodości zwalczał Husserl z zapałem”<sup>25</sup>.

Oto więc mamy kolejne świadectwo bezpośredniego uczestnika tamtych burzliwych, getyńskich dyskusji. Świadectwo paralelne z tym, którego dostarcza Ingarden i inni. A przecież, obcując dziś już tylko z pośrednim przekazem myśli Husserla – z tekstami pisanych w owym czasie artykułów i rozpraw – dziwić się wypada tamtemu ówczesnemu zdziwieniu. Czy rzeczywiście różnica między starym a nowym Husserlem była aż tak radykalna?

Przecież, sądząc wyłącznie po lekturze, odnosi się wrażenie, iż Husserlowi – także w *Ideach...*, nie tylko przed ich opublikowaniem – chodzi właśnie o to, by uwolnić się od konieczności formułowania rozstrzygnięć, których arbitralności nie da się w żaden sposób uniknąć; a więc także – od konieczności jednoznacznego opowiedzenia się po jednej ze stron sporu idealistów z realistami. A może to nie są jedyne dwa wyjścia? Pokierujmy się więc rzymską maksymą *audiatur et altera pars* i posłuchajmy, co w tej sprawie ma do powiedzenia sam Husserl.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 16.

## Stanowisko Husserla

W 1930 roku, w 11. tomie „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Husserl opublikował *Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie”*. W krótkich *Uwagach wstępnych* do tego tekstu autor wyjaśnia, że przygotowując do druku angielskie wydanie swych *Idei...*, opatrzył je wywodem objaśniającym, skierowanym do brytyjskiego czytelnika. Korzystając zaś ze sposobności, postanowił skierować także do swych dotychczasowych wiernych czytelników niektóre poczynione przy tej okazji uwagi i komentarze, odnoszące się zwłaszcza do „pewnych powszechnie spotykanych nieporozumień, które przesłoniły rzeczywisty sens mojej transcendentalnej fenomenologii”<sup>26</sup>. Jak nietrudno się spodziewać, jednym z naczelných tematów, które Husserl tu porusza, jest ów nieszczęsny problem idealizmu.

Pierwsza istotna uwaga brzmi: „Filozofia, wedle swej idei, jest dla mnie uniwersalną oraz w radykalnym sensie ścisłą nauką. Jako taka jest ona nauką czerpaną z podstaw ostatecznych albo – co na jedno wychodzi – ostatecznie samoodповідzialną, w której żadna przedpredykatywna oczywistość nie służy za nieprzebadaną podstawę poznania”<sup>27</sup>. Z tego w szczególności wynika, że w punkcie wyjścia swej filozofii Husserl świadomie i z premedytacją rezygnuje z jakiegokolwiek ontologicznego samookreślenia – ani realizm, ani idealizm – pozostając nadal wiernym wyłożonej w *Badaniach logicznych* idei beżzałożeniowości.

Nie przyjmując z góry żadnych założeń poznawczych, można jednak, a nawet należy poddać krytycznej analizie wszystkie te założenia, które jawią się jako teoretycznie możliwe do przyjęcia. Rezultat jest następujący: „Można tego dokonać w sposób rozstrzygający i owocny jedynie poprzez systematyczne wypracowanie metody dociekania wszelkich możliwych do pomyslenia założeń poznawczych. Owe dociekania wiodą zrazu do odkrycia uniwersalnego podmiotowego bytu i życia, które, jako przednaukowe, są już założone w każdym teoretyzowaniu, stąd zaś (i to jest krokiem decydującym) do (nazwanej starym słowem, ale w nowym znaczeniu) »transcendentalnej podmiotowości«, będącej pierwotnym siedliskiem wszelkiego nadawania znaczeń i sprawdzania wszelkiego istnienia”<sup>28</sup>. Jak widzimy, Husserl nie pisze tu o „konstytuowaniu się realnego bytu w świadomości”, lecz tylko o „sprawdzaniu jego istnienia”.

---

<sup>26</sup> E. Husserl: *Postowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Przeł. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 49.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>28</sup> Ibidem.

Dalej Husserl z mocą podkreśla pasywny charakter doświadczenia fenomenologicznego, które nie jest konstrukcją ani spekulacją (jak się najczęściej dzieje w filozofii idealistycznej), lecz wglądem w istotę tego, co dane. Pierwszym i najważniejszym przedmiotem owego doświadczenia jest czyste *ego*, czyli transcendentálna podmiotowość, która „nie oznacza [...] rezultatu spekulatywnej konstrukcji: jest ona, wraz ze swymi transcendentálnymi przeżyciami i działaniami, absolutnie samoistną dziedziną bezpośredniego doświadczenia”<sup>29</sup>. Następnie, w wyniku redukcji transcendentálnej i ejdetycznej, „jest tu opracowywane coś naprawdę nowego – opracowywane, a nie konstruowane, a więc zaczerpnięte z rzeczywistej ogólnej intuicji ejdetycznej (*allgemeiner Wesensintuition*), a następnie opisywane”<sup>30</sup>.

Poza sferą bezpośredniego doświadczenia, obejmującą samą transcendentálną podmiotowość, w polu badań fenomenologii leży „nieskończoność poznań [pośrednich], które leżą przed wszelką dedukcją i których pośredniości (pośredniości intencjonalnej implikacji) nie mają nic wspólnego z dedukowaniem i jako na wskroś intuicyjne wymykają się wszelkiej metodyczno-konstrukcyjnej symbolice”<sup>31</sup>. Przyznaje więc Husserl (aczkolwiek w tym miejscu *implicite*), że sfera przedmiotowości może być badana jedynie za pomocą pośrednich poznań – lecz nie o charakterze dedukcyjnych wniosków ani symbolicznych konstrukcji.

Teraz (po krótkim omówieniu ciągnących się od 30 lat nieporozumień z psychologią fenomenologiczną i rzekomym psychologizmem) wkraczamy w centrum sporu. Husserl bowiem omawia skutki zastosowania zabiegu redukcji: „Jeżeli dokonuje się teraz owej transcendentálno-fenomenologicznej redukcji, [wówczas] przyroda z ciałem i duszą, świat w ogóle, jako całokształt tego, co naiwnie biorąc, bezwzględnie dla mnie istnieje, ztraca dzięki fenomenologicznej *epoché* całą swoją ważność czegoś istniejącego”<sup>32</sup>.

Natychmiast potem następuje jednak wyjaśnienie, że Husserl traktuje ów zabieg nie jako „odrealnienie (*Entwirklichung*) rzeczywistości” w sensie zanegowania realnego charakteru jej istnienia, lecz jako sposób metodologicznego wyeksponowania określonego (w pewnym sensie „nienaturalnego”, bo stojącego wszak w opozycji wobec „naturalnego nastawienia”) aspektu świadomościowego zwrócenia się ku rzeczom. Służy to wyzwoleniu się z naiwnego, przedkrytycznego realizmu (w tym sensie Plessner ma rację), lecz czyni się to, by odsłonić nowe pole transcendentálnej refleksji: „Z jednej strony wykluczone są wszystkie sądy o tym świecie, opierające się na naturalnym doświadczeniu, o świecie danym nam z góry i zawsze w sposób całkowicie niewątpliwy jako istniejący [...]. Z drugiej strony poprzez tę

<sup>29</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 57–58.



*epoché* wyswobadza się spojrzenie na uniwersalny fenomen: »świat świadomości wzięty wyłącznie jako taki«, wyłącznie jako uświadamiany w różnorodnie przebiegającym życiu świadomym, a w szczególności [...] scharakteryzowany świadomościowo jako »rzeczywiście istniejący«; przy czym jednak w poszczególnych i tylko w poszczególnych przypadkach dojść może do tego, że ten charakter »realnego istnienia« przemienia się w charakter »nicościowego pozoru«<sup>33</sup>. Zwróćmy uwagę także na ten aspekt, o którym mowa w ostatnim zdaniu: Husserl bierze pod uwagę również takie „poszczególne przypadki“, gdy jakiś przedmiot (fragment świata) występujący w świadomości jako rzeczywiście istniejący jest taki jedynie z pozoru. Nie zachodzi więc pełna tożsamość między sferą tego, co uznane w bycie, a sferą tego, co realnie istnieje.

W każdym razie celem redukcji jest uwyrażnienie i usytuowanie w centrum uwagi czystych fenomenów: „[...] w jej obrębie wszystkie wydarzenia wewnątrzświatowe, które były uprzednio dostępne w naturalnej postawie, są reprezentowane przez odpowiednie czyste, czyli transcendentalne, fenomeny, te właśnie, w których istnieje [dla podmiotu] po prostu to, co światowe, to znaczy to, co uchodzi za istniejące i ewentualnie sprawdzane. [...] Zatem fenomenolog w swoich wszystkich transcendentalnych opisach nie przesądza w najmniejszym stopniu niczego o świecie ani o własnym ludzkim »ja« jako o czymś, co w świecie istnieje»<sup>34</sup>.

Na koniec dochodzimy do jawnej, *expressis verbis* wyrażonej deklaracji Husserla na temat jego stosunku do idealizmu. Okazał się on rzeczywiście punktem dojścia jego refleksji – tak przynajmniej czytamy: „W rozważaniu tym, o ile jest nieugięcie konsekwentne (co nie jest udziałem każdego), dochodzi się do transcendentalno-fenomenologicznego idealizmu, który pozostaje w najostrzejszym przeciwieństwie do wszelkiego idealizmu psychologicznego”<sup>35</sup> (przeciwieństwo to wynika z przyczyn, które są na tyle jasne, że nie trzeba ich w tym miejscu przytaczać).

Sens i jakość owego transcendentalno-fenomenologicznego idealizmu są jednak bardzo odległe od tego, co zostało Husserlowi przypisane pod wpływem niezbyt uważnej (jak zwykle bywa z nieprzeciętnie wymagającymi tekstami tego autora) lektury i recepcji pierwszego tomu *Idei...* Przede wszystkim (co zapewne stało się nie całkiem bez winy Husserla) nikt z czytelników nie zauważył, że ów szczególnego rodzaju idealizm zwraca się nie tylko przeciwko realizmowi, lecz także przeciwko jego filozoficznemu przeciwieństwu, to znaczy temu wszystkiemu, co w tradycji filozoficznej występuje pod mianem idealizmu. To wydaje mi się najbardziej godne zauważenia i podkreślenia.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 58.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 64.

Husserl pisze o tym następująco: „Oburzenie wywołane tym idealizmem i jego domniemanym solipsyzmem w znacznej mierze utrudniło odbiór tej pracy” (chodzi o pierwszy tom *Idei...*). „Być może, że uczyniłbym był lepiej, gdybym bez zmieniania istotnych związków kompozycyjnych wykładu pozostawił otwartym ostateczne rozstrzygnięcie na rzecz transcendentального idealizmu. [...] Nie mogę tu jednak poniechać wyraźnego oświadczenia, że odnośnie do transcendentально-fenomenologicznego idealizmu nie mam tutaj absolutnie nic do odwołania, że w dalszym ciągu uważam każdą postać zazwyczaj wyznawanego filozoficznego realizmu za zasadniczo nonsensowną, niemniej jak i każdy idealizm, któremu on się w swych argumentach przeciwstawia, które zbija”. W miejsce bowiem „klasycznego” idealizmu (bądź realizmu) „wprowadza się tu radykalizm autonomiczności poznania, w którym wszystko, cokolwiek jest z góry dane jako oczywiście istniejące, pozbawione zostaje swej ważności i będzie sprowadzone do tego, co dla wszelkiego przyjmowania założeń, dla wszelkiego pytania i udzielania odpowiedzi jest już *implicite* założone i co przy tym z konieczności stale i bezpośrednio już istnieje jako to, co samo w sobie jest pierwsze” – to znaczy do sfery czystych fenomenów i miejsca ich uobecniania się, czyli transcendentальной podmiotowości. A skoro tak, „to nie jest ono [fenomenologiczne rozważanie – K.W.] wcale jednym ze zwykłych przetargów między idealizmem i realizmem i nie mogą go trafić żadne ich argumentacyjne zarzuty”<sup>36</sup>. To właśnie miałem na myśli, utrzymując, że Husserl używa terminu „idealizm” w sensie zmodyfikowanym oraz że uważa pytanie o realne istnienie świata za źle postawione.

## Idealizm metodologiczny?

Jego idealizm – jeśli już musimy użyć tego terminu – ma dokładnie taki sam charakter, jaki miał Descartes’owski sceptycyzm w pierwszej fazie prezentacji jego przemyśleń. Jest to zatem idealizm metodologiczny; owszem, w tej postaci nieunikniony, jeśli tylko w postępowaniu badawczym chcemy się kierować zasadą wszystkich zasad. Jak pamiętamy, została ona sformułowana właśnie w pierwszym tomie *Idei...*, a brzmi następująco: „[...] każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, [a] wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 65–67, *passim*.

<sup>37</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 78–79.

Metaforycznie można by tę zasadę nazwać „zasadą destylacji poznania”. Husserl bowiem – czemu dobitnie dał wyraz zarówno w *Pięciu wykładach o idei fenomenologii* (wygłoszonych w 1907 roku), jak i w *Philosophie als strenge Wissenschaft* – podążając śladem Kartezjusza, próbuje radykalnie oczyścić proces naukowego poznania z wszelkich takich elementów, które w rezultacie ich wprowadzenia mogłyby zaowocować relatywizmem i sceptycyzmem. Filtr, niedopuszczającym do pojawienia się w obrębie wiedzy takich niepożądanych elementów, ma być kryterium oczywistości oparte na momencie adekwatnej samoprezentacji przedmiotów poznania. W tym zaś miejscu – to fakt – Husserl pada ofiarą wielowiekowego uprzedzenia, którego początki wiążą się jeszcze z grecką nieufnością wobec świadectwa zmysłów oraz z „10 tropami” starożytnych sceptyków, a które każe zbudować nieprzekraczalną barierę pomiędzy treścią świadomości a zawartością przedmiotową transcendentnego świata. Argumentacja, którą przytacza Husserl, jest następująca: idea metody fenomenologicznej polega na tym, by konstytucja sensu poznawanego przedmiotu była oparta na jego adekwatnym ujęciu<sup>38</sup>. Tymczasem „wszelka realność tego typu, jaka przysługuje rzeczom, może być nam dana jedynie w sposób nieadekwatny. Stąd też oczywistość, będąca podstawą wypowykiwanego o takiej rzeczy sądu, nie może być nigdy w pełni adekwatna”<sup>39</sup>.

Inaczej mówiąc, przedmiot doświadczenia zewnętrznego (zmysłowego) nie jest i nie może być nigdy dany w a d e k w a t n e j samoprezentacji jako realnie istniejący, natomiast – stwierdza Husserl – „wszystkie poznania przecieł mają swe odpowiedniki w »przedmiotach«, które są d o m n i e m a n e jako »rzeczywiście-istniejące«”<sup>40</sup>. Intencja aktu zostaje więc w tym wypadku wypełniona jedynie domniemaniem. Musimy jednak – w ślad za sugestią Husserla – przyrzeć się dokładniej, co to właściwie oznacza. „Wszędzie można zapytać – kontynuuje Husserl – kiedy owa noematycznie »domniemana« identyczność *x* jest »czymś rzeczywistym« zamiast »jedynie« domniemanym, i co wszędzie znaczy owo »jedynie domniemany«?”<sup>41</sup>

Mamy tu zatem do czynienia ponownie z sytuacją tego rodzaju, jak u Twardowskiego, gdy ów rozważał, co to oznacza, że przedmiot przedstawiony w przedstawieniu jest „tylko przedstawiony”<sup>42</sup>. Musimy przeto – za-

<sup>38</sup> Fakt ten podkreśla Oskar Becker: *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. In: Husserl. Hrsg. H. Noack. Darmstadt 1973, s. 162.

<sup>39</sup> K. Święcicka: *Husserl*. Warszawa 1993, s. 93.

<sup>40</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii...*, s. 468.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> „Gdy się mówi o przedmiotach przedstawionych, można mieć na myśli dwie rzeczy. Jakiś przedmiot jest przedstawiony – może znaczyć, że przedmiot ten obok wielu innych relacji, w jakie uwikłany jest z innymi przedmiotami, bierze udział w pewnym określonym stosunku względem pewnej poznającej istoty [...]. W tym sensie przedmiot przedstawiony jest

również tu, jak i tam – rozróżnić dwie radykalnie odmienne możliwości. Pierwsza – to taka, gdy przedmiot „jedynie domniemany” *resp.* „tylko przedstawiony” jest przedmiotem fikcyjnym, który w świecie realnym nie ma żadnego rzeczywiście istniejącego odpowiednika, my zaś dysponujemy metodą (choć, być może, bardzo wyrafinowaną i niedostępną przeciętnemu śmiertelnikowi), by to ponad wszelką wątpliwość wykazać. Wówczas „jedynie domniemany” oznaczałby (po rozwinięciu do pełnej postaci jednoznacznej wypowiedzi) „niesłusznie pomyślany jako istniejący, podczas gdy w rzeczywistości nic takiego nie istnieje”. Oprócz takich wytworów świadomości musiałyby również istnieć przedmioty „słusznie domniemane”, to znaczy takie, w odniesieniu do których sąd egzystencjalny „*x* istnieje rzeczywiście” byłby prawdziwy. Co więcej, aby tak twierdzić, musielibyśmy umieć wskazać niezawodne kryterium operacyjne, które pozwalałoby zaszeregować każdy noematyczny korelat naszych aktów świadomości do jednej z owych dwóch rozłącznych klas. Otóż taką możliwość Husserl zdecydowanie odrzuca.

Druga możliwość polega na tym, że formuła „*x* domniemane jako rzeczywiste” wyraża naszą epistemiczną bezradność wobec absolutnego rozstrzygnięcia transcendentnej kwalifikacji egzystencjalnej owego *x*. Bezradność owa wynika zaś z faktu, że przedmiot nie może być nam dany inaczej niż w uwikłaniu w pewną (zawsze konkretną) sytuację poznawczą; domaganie się rozstrzygnięcia, jaka jest kondycja przedmiotu poza wszelką możliwą sytuacją poznawczą, generuje zatem aporię; albowiem „wiedzieć coś o świecie samym w sobie równa się znajomości świata całkowicie niezależnego od faktu, że jest poznawany, tj. stworzeniu takiej sytuacji poznawczej, która nią nie jest”<sup>43</sup>.

Czy owa deklaracja bezradności (a raczej: neutralności) w rozstrzygnięciu fundamentalnej kwestii: rzeczywistego istnienia przedmiotów poznania, oznacza zarazem tryumf sceptycyzmu? Podobnie jak niegdyś Kartezjusz, tak teraz Husserl odpowiada: nie. Sceptycyzm nie jest ostatnim słowem nauki. Istnieje bowiem taka dziedzina poznania, w której rezultaty poznawcze, do jakich dochodzimy, charakteryzują się adekwatną oczywistością i dlatego nie podlegają ani wątpieniu, ani żadnego rodzaju relatywizacji. Ta właśnie dziedzina winna stać się najgłębszą podstawą wszelkiej możliwej wiedzy; a jej właśnie wyodrębnieniu, precyzyjnemu opisaniu i wstępnemu zagospodarowaniu poświęcone są *Idee*...

---

naprawdę przedmiotem, tak samo jak przedmiot rozciągnięty, zgubiony itd. Ale w innym sensie »przedmiot przedstawiony« znaczy przeciwieństwo prawdziwego przedmiotu; wtedy przedmiot przedstawiony nie jest już żadnym przedmiotem, tylko treścią przedstawienia”. K. Twardowski: *O treści i przedmiocie przedstawień...*, s. 13.

<sup>43</sup> L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1987, s. 8.

Wstęp do owej zaczarowanej krainy<sup>44</sup> wymaga jednak pewnych ofiar. Na jej progu trzeba zostawić wszelkie uprzedzenia, nawyki myślowe, a nawet niektóre pytania; wśród nich – co szczególnie bolesne – również te, które uchodzą powszechnie za podstawowe i najbardziej palące problemy filozoficzne. Jednym z nich jest problem realnego istnienia świata i przynależnych doń, a prezentujących się nam w aktach naocznego poznania, przedmiotów. Wszyscy żywimy na ten temat głęboko zakorzenione przekonania: każdy normalnie myślący człowiek jest żywiołowym, zdroworozsądkowym realistą. Nawet ci – jak niegdyś zauważył, nie bez złośliwości, Alois Riehl – którzy zawodowo trudnią się uprawianiem i krzewieniem rozmaitych postaci idealizmu metafizycznego, jedząc na obiad kotlet schabowy z kapustą, uważają go za coś więcej niż wytwór własnej immanentnej świadomości. To zdroworozsądkowe przekonanie tkwi w nas, głęboko ugruntowane i doprawdy nie chodzi o to, aby je wykorzenić, a tym samym wyrzucić do góry nogami utarty szlak codziennej, wewnątrzświatowej egzystencji. Husserl proponuje tylko tyle: analizując strukturę czystych fenomenów i konieczne związki świadomościowe między sferą noetyczną i noematyczną, nie czynmy po prostu żadnego użytku z owego – skądinąd być może jak najbardziej rozsądnego i słusznego – przekonania. Taki jest sens fenomenologicznej *epoché*, czyli zawieszenia tezy generalnej nastawienia naturalnego.

A jednak ta koncepcja nie zyskała aprobaty wśród uczniów Husserla. Uznano ją za odstępstwo od zasadniczego powołania filozofii. Filozofowie nie wolno zamykać się na głos rzeczywistości, nie wolno samemu sobie nakładać nieprzekraczalnych ograniczeń, bo to właśnie różni filozofię od nauk szczegółowych, że te ostatnie dzielą między sobą rzeczywistość na kawałki, ta pierwsza zaś – by nie stracić racji bytu – musi pozostać *mathesis universalis*. Takie było ich przekonanie<sup>45</sup>. Przyjrzyjmy się zatem, jaką alternatywną

<sup>44</sup> „Autor widzi nieskończenie otwartą krainę prawowitej filozofii, »błogosławiony kraj« rozpościerający się przed nim, którego on sam nie zobaczy już w pełni przeorany» – napisał E. Husserl: *Postowie do moich „Idei...“*, s. 80.

Hedwig Conrad-Martius komentuje tę wypowiedź następująco: „Husserl mówi pod koniec posłowie do *Idei I*, które zostało opublikowane w roku 1930 [...], o »nieskończenie otwartej krainie prawdziwej filozofii«, o »ziemi obiecanej«, którą widzi przed sobą i której zapewne nie zdoła już zobaczyć jako uprawianej w całości. Oczywiście, miał na myśli odkrywaną przez siebie, z coraz głębszym wstrząsem, fenomenologię transcendentálną, dzięki której wyjaśnia się na podłożu redukcji transcendentálnej cały obszar sensu i znaczenia wszystkiego, co istnieje razem, i każdego z osobna, w jego pierwotnej konstytucji. Znaczące jest, że dla nas, getyngerskich fenomenologów – byliśmy przecież niczym innym jak tylko fenomenologami transcendentálnymi – czysto ejdetyczna fenomenologia ontologiczna (badanie istoty), odkryta również przez Husserla, choć znacznie mniej przez niego ceniona, ukazała się jako »nieskończenie otwarta«, filozoficznie myśląc, ziemia obiecana”. H. Conrad-Martius: *Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna...*, s. 64. Jak więc widać, nie wszyscy fenomenologowie w tym samym miejscu, gdzie Husserl, dostrzegali swą ziemię obiecana.

<sup>45</sup> Opieram się tu na wywodzie H. Conrad-Martius: *Sinn und Recht philosophischer Spekulation*. In: Eadem: *Schriften zur Philosophie*. 3. Bd. München 1965, s. 261.

propozycję rozumienia i uprawiania filozofii jako refleksji opartej na analizie fenomenologicznej wysuwają „bereits in München geschulte Husserlianer”.

## Husserl i monachijszczy

### Hedwig Conrad-Martius i jej program filozofii

Formułując odpowiedź na to pytanie, w roli rzeczniczki fenomenologów monachijskich w sporze z Husserlem obsadza się zazwyczaj Hedwig Conrad-Martius. Nie tylko przez galanterię wobec przedstawicielki płci pięknej. Gdyby to kryterium było decydujące, można byłoby funkcję *vox publicis* powierzyć równie dobrze Edycie Stein (zgoda, przymknąwszy oko na fakt, że zjechała do Getyngi dopiero w 1913 roku, i to nie z Monachium, lecz z Wrocławia). Ale – mówiąc już bez żartów – chodzi o kwestię poważniejszej nieco natury. Owszem, jest prawdą, że liczne elementy stanowiska preferującego postawę otwartą na – niektóre przynajmniej – postulaty realistycznej ontologii znaleźć możemy w wypowiedziach wielu autorów z kręgu getyńsko-monachijskiego: Reinacha<sup>46</sup>, Theodora Conrada, w bardzo zdecydowanie napisanym tekście Ottona Selza<sup>47</sup>, w późnych tekstach Schelera, w pracach Edith Stein, a w największym chyba stopniu i nasileniu – u Romana Ingardena. Również (jak zgodnie przyznają wszyscy znawcy tematu) kolosalny, choć nie

---

<sup>46</sup> Oddziaływanie poglądów Reinacha na środowisko monachijsko-getyńskie dokonywało się nie tyle nawet przez jego publikacje (za jego życia bardzo nieliczne; pełny dorobek piśmienniczy Reinacha został opublikowany dopiero w 1989 r. staraniem Barry’ego Smitha i Karla Schuhmanna; por. A. Reinach: *Samtliche Werke. Text-kritische Ausgabe in 2 Bänden*. Hrsg. K. Schuhmann, B. Smith. München–Hamden–Wien 1989), lecz wskutek ogromnego wpływu, jaki prowadzone przezeń zajęcia dydaktyczne wywierały na getyńskich studentów. Potwierdzają to zgodnie liczne świadectwa uczestników seminariów i ćwiczeń Reinacha. O rodzaju owego wpływu K. Schuhmann napisał: „Reinach [...] wykształcił wszystkich bez wyjątku getyńskich uczniów Husserla w duchu monachijskiej realistycznej fenomenologii” [„er hat die Göttinger Schüler Husserls ausnahmslos im Sinn der realistischen Münchener Phänomenologie ausgebildet”]. K. Schuhmann: *Brentano und die Münchener Phänomenologie*. „Brentano Studien” 1988, 1. Bd., s. 98.

<sup>47</sup> Chodzi o jego esej pt. *Existenz als Gegenstandsbestimmtheit*, zamieszczony w pracy zbiorowej monachijskich fenomenologów pod redakcją A. Pfändera: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*. Leipzig 1911, s. 255–293.

utrwalony na piśmie, wpływ na rozpowszechnienie się w Monachium i Getyndze skłonności do realistycznej interpretacji postulatów wczesnej fenomenologii wywarł cieszący się w tym środowisku ogromnym autorytetem Johannes Daubert<sup>48</sup>. Jednakże stanowisko Hedwig Conrad-Martius w tej materii wyróżnia się – niech mi będzie wolno sformułować taką ocenę – szczególną dojrzałością i gruntownością.

Conrad-Martius z jednej strony zadała sobie wiele trudu, by jak najrzetelniej i bez żadnej stronniczości zrozumieć Husserla i to, co naprawdę myślał. Nie powtarza ona bezkrytycznie obiegowych opinii, nie spieszy się z potępieniem Husserlowskiego idealizmu, uważnie przygląda się bliższym i dalszym konsekwencjom podjętych przezeń decyzji metodologicznych. Z drugiej strony – nie bacząc na innego rodzaju konsekwencje, bynajmniej nie o charakterze związków logicznych między sądami – z odwagą, uporem i stałością przez kilkadziesiąt lat swego twórczego życia drążyła wciąż ten sam temat; temat, którego wyboru Husserl z całą pewnością nie mógł pochwalać (i to właśnie narażało ją na wspomniane wcześniej konsekwencje<sup>49</sup>).

Jaki to temat? Oddajmy głos samej Conrad-Martius: „Moje własne filozofowanie zwracało się [coraz] intensywniej ku tematyce, którą podjęłam na początku mojej samodzielnej działalności filozoficznej: ku pytaniu istotowemu o realne istnienie jako takie, a w szczególności, o istnienie przyrody. Czym jest w ogóle realność? Czym jest istota przyrody? Co istotowo z tego wynika, że uznaje się empiryczny świat i empiryczną przyrodę z jej wszystkimi możliwymi stanami jako istniejącą realnie?”<sup>50</sup>

„Bezpośrednie uchwycenie istoty realnego bytu jest – według Conrad-Martius – podstawą i wyznacznikiem myślenia filozoficznego. Rozważania

---

<sup>48</sup> Zob. w tej sprawie: K. Schumann: *Structuring the Phenomenological Field. Reflections on a Daubert Manuscript*. In: *Phenomenology in Practice and Theory*. Ed. W.S. Hamrick. Dordrecht–Boston–Lancaster 1985, s. 3–6.

<sup>49</sup> Wspomina o tym, ostrożnie dobierając dyplomatyczne określenia, Roman Ingarden: „[...] narzuca mi się myśl o wielu dyskusjach między Husserlem a jego uczniami, którzy ciągle na nowo odczuwali bardzo boleśnie to, że redukcja modyfikuje istnienie realne jako istnienie realne w jego własnym charakterze. Toczył się o to np. spór między Husserlem i panią Conrad-Martius. Husserl mówi: to, co realne, nie jest niczym samodzielnym, jest tylko jakoś domniemane, tylko intencjonalne. W przeciwieństwie do świadomości nie posiada ono absolutnej istoty, nie jest niezależne od świadomości, tzn. nie może istnieć bez niej. Pani Conrad-Martius natomiast odpowiada: Czym jest podstawowy fenomen bycia realnym? Jest to, jak mówi, »autonomia bytowa« [*Seinsautonomie*]. Husserl był bardzo przeciwny temu pogładowi. Doszło nawet do pewnego zerwania między nim a panią Conrad-Martius”. R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla...*, s. 206 (podkr. – K.W.). Owo zerwanie musiało być na tyle gwałtowne i radykalne, że kontakt towarzyski i naukowy obojga uczonych urwał się na długie lata, a do ponownego spotkania doszło przypadkowo i dopiero po dłuższym czasie, w którym ich drogi myślowe bezpowrotnie się rozeszły. Wspomina o tym H. Conrad-Martius: *Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna...*, s. 66.

<sup>50</sup> H. Conrad-Martius: *Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna...*, s. 66.

filozoficzne są nimi o tyle, o ile odnoszą się do tego, co realnie istnieje, o ile są one wyznaczone strukturami samej rzeczywistości” – wyjaśnia Jerzy Machnac<sup>51</sup>. Trudno się więc dziwić, że poproszona o napisanie przedmowy do wydanego po raz pierwszy po drugiej wojnie światowej wykładu Reinacha *Co to jest fenomenologia?*, uznała za stosowne zarekomendowa ten tekst, już na samym początku umieszczając go zdecydowanie w nurcie tradycji antyidealistycznej. Conrad-Martius pisze mianowicie: „Pragn od razu zaznaczy, że nazwa »fenomenologia«, ze względu na jej historyczne dziedzictwo, nie jest zbyt szczęśliwa, gdyż zawiera w sobie pozostałości idealistycznego pochodzenia tego kierunku filozoficznego, podczas gdy ostatecznym zadaniem fenomenologii, patrząc od strony negatywnej, jest całkowite przewycięzenie transcendentálnego idealizmu”<sup>52</sup>. Osoby wychowane na tradycji transcendentálnej fenomenologii póznego Husserla musz czu si dość nieswojo, czytając ten *passus*!

Uważny czytelnik owej przedmowy zorientuje się jednak, że jej autorka – nie eksponując specjalnie tego faktu, ale też nie usiłując go wstydliwie zamaskowa – wnosi niezależnie od wizji Reinacha, roztaczającej się w następującym dalej jego tekście, własną interpretacj istoty i zadan fenomenologii. Oto bowiem kwesti stosunku fenomenologii do problemu realności referuje Conrad-Martius następująco: „Jeszcze jedno trzeba powiedzieć: jak Reinach tutaj przedstawia, fenomenologia nie ma nic do czynienia z pytaniem o realność. Chodzi jej o esencje, a nie egzystencj. W kregach najstarszych fenomenologów nie było wręcz takiego obszaru, którego by nie poddawano w jakiś sposób badaniom istotowym. Jeśli zajmowano się istot czystych duchów, demonów i aniołów, nie troszczono się nigdy o to, czy one istnieją, czy nie – nie było to konieczne”<sup>53</sup>.

Cw, jak dotąd, wszystko w porządku. Pod taką prezentacj metody fenomenologicznej, eksponującą po prostu aspekt ejdetyczny jako szczególnie dla niej istotny, podpisaliby się zapewne wszyscy bez wyjątku zwolennicy fenomenologii, niezależnie od rnnic dzielących poszczególne odłamy ruchu fenomenologicznego. Ale Conrad-Martius na tym nie poprzestaje; pynn timer gładko przechodzi do stwierdzenia następującego: „Tu tkwi newralgiczny punkt fenomenologii. Chodzi tutaj bowiem o ostateczne pytanie o fakty. Nie można dowieść zmysłowo-empirycznego faktu istnienia drzew. One po prostu są i każdy, kto nie jest ślepy, widzi je. Nie można dowieść ducho-

<sup>51</sup> J. Machnac: *Poglądy filozoficzne Hedwig Conrad-Martius*. „Roczniki Filozoficzne” 1986, T. 34, z. 1, s. 191.

<sup>52</sup> H. Conrad-Martius: *Vorwort*. In: A. Reinach: *Was ist Phnomenologie?* Munchen 1951. Cytując według: A. Reinach: *Co to jest fenomenologia?* Przeł. J. Machnac. W: *Fenomenologia*. Zebra, przetumaczy, wstem poprzedzi J. Machnac..., s. 31.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 36.



wo-empirycznego (wcale nie psychologicznego) faktu istot. One po prostu są i każdy, kto nie jest ślepy na istoty, widzi je”<sup>54</sup>.

Sprawa jest jasna. W tym miejscu zwolennik czysto Husserlowskiej wykładni fenomenologii po prostu nie wytrzymałby nerwowo. Drzewa po prostu są – stwierdza jak gdyby nigdy nic pani Hedwig Conrad-Martius. Tak, jakby nie było w dziejach Europy kilkuset lat rozwoju filozofii transcendentnej, która – od czasu, gdy myśl późnego Renesansu ugrzęzła na powrót w sceptycyzmie Gassendiego, Montaigne’a i innych, w sceptycyzmie nieopatrnie wygrzebanym przez renesansowych humanistów z filozoficznej puszkii Pandory – bezskutecznie (mimo wszelkich usiłowań i mimo krótkotrwałych, a pozornych zwycięstw) próbowała przywrócić spokojną pewność sądów egzystencjalnych, żywioną ongiś przez myślicieli dojrzałego średnio-wiecza. Nie udało się; były wszak po temu dostatecznie ważne powody. Nie na darmo na przełomie XIX i XX wieku najczęściej – obok Kanta – badanym, najzmudniej i najwszechstronniej analizowanym filozofem nowożytnym jest Hume; czy nie po to właśnie, by znaleźć jakiś słaby punkt w jego nieubłaganym wywodzie, że jedyna dostępna nam pewność dotyczy czystych stosunków między ideami? Po co by to wszystko było, gdybyśmy mieli skąd czerpać tę błogosławioną pewność, że drzewa po prostu są?

Ale dość już egzaltacji. Wróćmy do motywów, które skłoniły autorkę cytowanych słów do wysunięcia tej zaskakującej tezy. Wszak wyrasta ona – jak zapewnia Conrad-Martius – nie z żadnej nieweryfikowalnej ani falsyfikowalnej spekulacji, lecz wprost z czysto fenomenologicznych analiz ejdetycznych<sup>55</sup>. „Dla kogoś z zewnątrz może wydać się dziwne, że coś takiego jest możliwe”, jak sama pisze<sup>56</sup>. Dla niej jednak możliwość taka zaczęła się rysować już podczas filozoficznych studiów – w Monachium u Moritza Geigera, a następnie w Getyndze u Adolfa Reinacha<sup>57</sup>. Po latach, nabrawszy dojrzałego dystansu

<sup>54</sup> Ibidem; podkr. – K.W.

<sup>55</sup> „[...] spojrzeniem na czystą istotę można badać wszystko, co istnieje. »Istota« nie jest przy tym czymś mistycznym, spekulatywnie skonstruowanym czy wymyślonym. Wynika ona z dokładnego, unikającego wszystkich konstrukcji »namiaru« – jeśli mogę tak powiedzieć – odpowiedniej danej. A że jest to możliwe, dowodzi faktyczne badanie istoty”. H. Conrad-Martius: *Fenomenologia i spekulacja*. Tłum. J. Machnaczu. „Roczniki Filozoficzne” 1986, T. 34, z. 1, s. 280.

<sup>56</sup> H. Conrad-Martius: *Vorwort...*, s. 36.

<sup>57</sup> O kolejnych etapach rozwoju intelektualnego H. Conrad-Martius pisze obszerniej J. Machnaczy w swym artykule *Poglądy filozoficzne Hedwig Conrad-Martius*. Przytacza on tam m.in. następujący fragment wspomnień wybitnej fenomenolożki: „Kiedy na drugim semestrze [studiów we Freiburgu – K.W.] uczestniczyłam po raz drugi w seminarium filozoficznym dla zaawansowanych (o etyce Spinozy), przeżyłam moment odkrycia. Dyskutowałam tak, jak gdybym była urodzonym Spinozą. Wtedy udałam się do Monachium i »wpadłam« – inaczej nie mogę tego nazwać – na Moritza Geigera, w owym czasie prywatnego docenta w Monachium. Było to seminarium o Humie. Pod koniec semestru Geiger wręczył mi list polecający do Adolfa Reinacha, prywatnego docenta w Getyndze i – jak on sam – ucznia Hus-

do toczonych wówczas w Getyndze gorących sporów i burzliwych dyskusji, w chłodno i obiektywnie napisanym artykule *Fenomenologia transcendentalna i ontologiczna* podsumuje realno-ontologiczny wątek wczesnofenomenologicznych dylematów. Sądzę, że warto oprzeć się na tym tekście jako na maksymalnie wiarygodnej rekonstrukcji obu płaszczyzn sporu.

Aby wyrazić ów dylemat, rozpoczniemy od przypomnienia aktualnego stanowiska Husserla („aktualne” znaczy tu: wyrażone w opublikowanych w 1913 roku *Ideach...*) oraz zastanówmy się, co uległo w nim zmianie w stosunku do poglądów wyłożonych przezeń w drugim tomie *Badań logicznych*.

## Husserl a problem „rzeczywistej rzeczywistości”

Punktem wyjścia Husserlowskiej fenomenologii niewątpliwie jest spełniany przez konkretny podmiot, intencjonalny akt naocznej prezentacji przedmiotu. W akcie takim zawiera się wszystko, co fenomenologowi potrzebne do ejdetycznego oglądu istoty rzeczy. Należy tylko zawartość owego aktu uczynić – jak powiedziałby Brentano – wtórnym przedmiotem odpowiednio ukwalifikowanej refleksji, a wówczas czysta istota sama się przed nami odsłoni. Mniejsza w tej chwili o konkretny kształt technicznych zabiegów (zawieszenia, redukcji, ideacji *etc.*), które do tego prowadzą; zapytajmy od razu o docelowy rezultat. W *Badaniach logicznych* było nim idealne znaczenie pojęć, dzięki któremu zyskujemy pewność, że subiektywnie spełnione indywidualne akty poznawcze kierują się na „rzecz samą” stanowiącą transcendentálną jedność, pierwotną w stosunku do intencji aktu. W *Ideach...* jest nim (to znaczy docelowym rezultatem procesu poznania) sens noematyczny przedmiotu. Pytanie podstawowe z punktu widzenia toczącego się sporu brzmi: co ma do powiedzenia fenomenolog na temat istnienia przedmiotu, danego w intencjonalnym akcie źródłowo prezentującym?

Husserl odpowie: „Jedynym sposobem przeżywania sensu jest przeżywanie »intuitywne«, przy czym »przedmiot domniemany jako taki« jest naocznie uświadamianym przedmiotem, a szczególnie wyróżniającym się wypadkiem jest przy tym taki wypadek, że odmiana naoczności właśnie jest źródłowo prezentującą naocznością. W spostrzeżeniu krajobrazu sens jest percepcyjnie wypełniony, spostrzeżony przedmiot ze swymi barwami, kształtami itd. [...] jest uświadamiany w sposób »cielesnej obecności«. [...] W nstawieniu na noemat znajdujemy charakter cielesności (jako źródłowe bycie

---

serla, mówiąc przy tym: »Pani musi pojechać do Getyngi, do Husserla!« Pojechałam i weszłam w krąg pierwszych fenomenologów. Przeżyłam tutaj po raz drugi moment odkrycia!” Cytując według: J. Machnacza: *Poglądy filozoficzne Hedwig Conrad-Martius...*, s. 190.

wypełnionym) stopiony z czystym sensem, a sens wraz z tym charakterem pełni teraz funkcję podkładu noematycznego charakteru uznania w bycie, albo co tutaj jest tym samym: charakteru istnienia”<sup>58</sup>. Albowiem „w sferze logicznej, w sferze wypowiedzi zwroty »być prawdziwym« albo »być rzeczywistym« i »być rozumnie wykazywalnym« zasadniczo odpowiadają sobie, i to dla wszystkich przeświadczeniowych *modi* istnienia, *resp.* uznawania w bycie”<sup>59</sup>. Innymi słowy: „istnieć” i „być rozumnie uznawanym w bycie”, to terminy logicznie równoważne. Ale czy tylko logicznie? Zapytajmy inaczej: który z tych dwóch momentów: istnienie rzeczy czy jej rozumne uznawanie w bycie, ma charakter ontycznie pierwotny?

Husserl z całą odwagą stawia ten problem. Píše: „Jeżeli dokładniej rozważymy, co znaczą [zaznaczone w poprzednich roztrząsaniach] powiązania istotnościowe pomiędzy przedmiotem a świadomością, to [...] zauważymy, że stoimy wobec ważnego punktu zwrotnego naszych badań. Przedmiotowi przyporządkowujemy mnogości »stwierdzeń«, *resp.* przeżyć o pewnej noematycznej zawartości, i to tak mianowicie, że dzięki niej *a priori* stają się możliwe syntezy identyfikacji, dzięki którym przedmiot może i musi być obecny jako ten sam. »x« wyposażone w różnych aktach *resp.* noematach aktów w różną »określającą zawartość«, jest z koniecznością uświadamiane jako to samo. Ale czy rzeczywiście jest ono to samo? I czy ten przedmiot sam jest »rzeczywisty«? Czy nie mógłby on być nierzeczywisty, choćby mimo to po stronie świadomościowej przebiegało wiele jednozgodnych, a nawet naocznie wypełnionych stwierdzeń – stwierdzeń o jakiegokolwiek zawartości istotnościowej?”<sup>60</sup>

A więc także Husserl rozważa tę kuszącą – chociażby ze względu na swą teoretyczną prostotę – hipotezę: być może świadomościowe syntezy identyfikacji przedmiotowej mogą się powieść po prostu dlatego, że źródłem i pierwotną przyczyną identyczności przedmiotu różnorako ów przedmiot ujmujących aktów jest rzeczywiste, realne istnienie tegoż przedmiotu. Wydaje się nawet przez chwilę, że autor *Idee...* faktycznie uległ tej czarującej prostocie. Rozdział drugi części czwartej rozpoczyna bowiem takim oto zdaniem: „Jeżeli się mówi po prostu o przedmiotach, to normalnie ma się na myśli rzeczywiste, naprawdę istniejące przedmioty odpowiedniej kategorii bytowej”<sup>61</sup>. Czyżbyśmy więc jednak „przypadali” Husserla na deklaracji uznania „normalnego”, zdroworozsądkowego realizmu?

Kto tak pomyślał, niech czym prędzej o tym zapomni. „Normalnie ma się na myśli” znaczy tu, rzecz jasna, „zanim się rozpocznie dogłębną feno-

<sup>58</sup> E. Husserl: *Idee...*, s. 471.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 469.

<sup>60</sup> Ibidem, s. 466–467.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 469.

menologiczną analizę aktów, w jakich przedmiot jest nam dany poznawczo”<sup>62</sup>. Natomiast „fenomenologicznie ma się na myśli” zawsze nierozzerwalny spłot noetyczno-noematycznych powiązań istotnościowych, w których *modus* istnienia przedmiotu pozostaje każdorazowo uwikłany w relację ze świadomością. „Świadomość, *resp.* podmiot świadomości sam, sądzi o rzeczywistości, pyta o nią, przypuszcza, wątpi w nią, rozstrzyga tę wątpliwość i wydaje przy tym wyroki rozumu. Czyż nie musi się w istotnym powiązaniu transcendenttalnej świadomości, a więc czysto fenomenologicznie, dać wyjaśnić istota tej prawomocności – a korelatywnie istota »rzeczywistości« – w odniesieniu do wszelkich rodzajów przedmiotów, wedle wszelkich kategorii formalnych i kategorii występujących w danych dziedzinach?” – pyta Husserl<sup>63</sup>. Owszem, musi; istota „rzeczywistości” (tu ów termin został użyty w sensie „bycie rzeczywistym”) musi dać się wyjaśnić czysto fenomenologicznie, ponieważ nie da się wyjaśnić inaczej; a fenomenologicznie – w takim sensie, jaki wyrażnie wyziera z całej książki Husserla – znaczy: w niezbywalnym powiązaniu z apriorycznymi zasadami funkcjonowania transcendenttalnej świadomości. Idąc za tym przewodnikiem, nic już więcej nie osiągniemy.

## Conrad-Martius jako krytyk Husserla

Teraz więc z kolei podążmy śladem Hedwig Conrad-Martius. Najpierw – jej stosunek do fenomenologii Husserla. W swym rozrachunkowym tekście u schyłku życia pisze: w okresie getyńskim „byliśmy tak zachwyceni Husserlowskim przedostaniem się do czystej obiektywności i rzeczowości [...]”. W jego ustnych i pisemnych analizach nie było ani jednego zdania, co do którego można byłoby przypuścić, że nie płynie z pełnej oczywistości prawdziwej naoczej samoprezentacji i że unika on starannie wszelkich konstruk-

<sup>62</sup> Powinniśmy wszak pamiętać, od jakich ustaleń rozpoczął Husserl *Księgę pierwszą* swych *Idee*. Rozdział pierwszy – *Fakt i istota* – rozpoczyna się następującym stwierdzeniem: „Naturalne poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem [nawiasem mówiąc, jest to wyraźna aluzja do pierwszego zdania *Wstępu* do *Krytyki czystego rozumu* Kanta, z tą charakterystyczną różnicą, że wedle Kanta »wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem« (I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Przeł. R. Ingarden. Warszawa 1986, B 1, s. 59) – Husserl zaś będzie się temu przeciwstawiał – K.W.] i pozostaje w obrębie doświadczenia. W tym tedy nastawieniu teoretycznym, które nazywamy »naturalnym«, cały horyzont możliwych badań określony jest jednym słowem: to jest świat. Nauki wyrosłe z tego pierwotnego nastawienia są zatem wszystkie razem naukami o tym świecie i jak długo ono stanowi wyłączenie panujące nastawienie, pokrywają się pojęcia »prawdziwe istnienie«, »rzeczywiste istnienie«, tj. realne istnienie oraz »istnienie w świecie« – gdzie wszystko, co realne, stapia się w jedność świata”. E. Husserl: *Idee...*, s. 15–16; podkr. – K.W.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 467.

cji". Potem jednak „wielu z nas, zmuszonych przez los, straciło z oczu Husserla w jego późniejszych, fryburskich latach. W każdym razie tak było ze mną. Podczas przypadkowego spotkania z Husserlem byłam zupełnie bezradna wobec coraz głębszej rozbudowy i coraz czystszej uzasadniania przez Husserla transcendentalizmu. Wydawał mi się on pewnego rodzaju spekulacją, w którą się coraz bardziej wikłał, tracąc przy tym to, co dla starych fenomenologów było najdroższe: radykalną rzeczowość (*Sachlichkeit*), obojętnie o jakie obszary by chodziło”<sup>64</sup>.

Przejdźmy teraz do oceny – z punktu widzenia H. Conrad-Martius – ontologicznych konsekwencji Husserlowskiego metodologiczno-transcendentalnego idealizmu. Rozpoczynając ten wątek, autorka stawia jeszcze raz nurtujące ją od lat pytania: „Czym jest w ogóle realność? Czym jest istota przyrody? Co istotowo z tego wynika, że uzna się empiryczny świat i empiryczną przyrodę [...] jako istniejącą realnie?”, po czym dodaje z zadumą: „Czy to nie była jednak właśnie ta realność, którą należało wziąć w nawias w sławnej Husserlowskiej redukcji? Oczywiście, nie chodziło o jej negowanie czy wątplenie w nią. Husserl nigdy nie wątpił o realności świata, przyrody, nadprzyrodzoności. Ale w zakresie badanego w ciągle nowych aspektach wielkiego obszaru zawsze noetyczno-noematycznie płynącej pełni sensu świadomości [...] pytanie, czy ten noematyczny świat *rzeczywiście* jest rzeczywisty, pozostało zupełnie nierozstrzygnięte”<sup>65</sup>.

Aby się przekonać, czy Husserlowska redukcja transcendentalna istotnie jest zabiegiem czysto metodologicznym, a więc w szczególności ontologicznie neutralnym, Hedwig Conrad rozważa następującą kwestię: „W powszechnym spleceniu sensu i w jedności sensu strumienia świadomości tkwi przecież także i bycie istniejącym świata. Branie, widzenie, uważanie czegoś za rzeczywiste, wierzenie w rzeczywistość [...] – to wszystko są domniemania, noematy w najwłaściwszym sensie. Jak mógłby noemat bycia istniejącym nie należeć do całości sensu absolutnej świadomości? Jak to możliwe, aby z rezygnacji z wielopostaciowego noematu istnienia czynić założenie uniwersalnej filozofii fenomenologicznej?”<sup>66</sup>

Stąd prosty wniosek, że „Husserlowskie zawieszenie sądu (*epoché*) nie odnosi się do przynależącej w jakimś noematycznym sensie domniemywalności istnienia. Odnosi się ono tylko do tego, czy tej (jakkolwiek ukształtowanej) domniemywalności istnienia odpowiada rzeczywiste istnienie, rzeczywista rzeczywistość. Nie jest możliwym inne zaznaczenie tej problematyki jak tylko przez terminologiczne podwojenie wyrażenia: »'rzeczywista' rzeczywistość«. [...] Z jednej strony chodzi o rzeczywistość jako zawartość noematycz-

<sup>64</sup> H. Conrad-Martius: *Fenomenologia transcendentalna i ontologiczna...*, s. 66.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 66–67; podkr. autorki.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 67.

ną, a z drugiej strony o transcendentną wobec świadomości rzeczywistość noematycznego momentu rzeczywistości. Ta ostatnia jest właśnie rzeczywistą rzeczywistością. Nigdy nie może ona należeć do noematyczno-formalnej zawartości całości świata, gdyż chodzi w niej o faktyczne »spoczywanie-na-sobie-samym« lub o bytowe »istnienie-ugruntowane-w-sobie-samym« świata i wszystkich jego zawartości. W tym znajduje się rzeczywista rzeczywistość świata, obojętnie czy faktycznie istnieje on, czy nie. Rzecz przedziwna, u Husserla nigdy to nie zostało wyraźnie powiedziane<sup>67</sup>.

Jednak gdy dopowiemy to, czego Husserl nie uczynił, na razie jeszcze nic się przez to nie zmienia. Tak długo przynajmniej, jak długo pozostajemy na samym początku drogi fenomenologicznych analiz, to znaczy, gdy jedynym faktycznie wykonanym przez nas zabiegiem pozostanie proste zawieszenie tezy generalnej nastawienia naturalnego. Nic się wówczas nie zmienia, albowiem „w przypadku *epoché* świat pozostaje w zakresie swego uniwersalnego sposobu dania dokładnie taki sam, jaki był wcześniej”<sup>68</sup>. Ale – jak się rzekło – to dopiero sam początek fenomenologicznych badań. Aby pójść dalej, konieczny jest zabieg redukcji. Okazuje się, że on już nie jest tak niewinny: „[...] wydaje mi się – pisze H. Conrad – że użyte [przez Husserla – K.W.] wyrażenie »redukcja« (zamiast *epoché*) jeszcze bardziej podkreśla transcendentálne stanowisko Husserla: świat widzi się jako zredukowany o wszelkie stwierdzenie istnienia. A to jest trochę więcej niż wstrzymanie się od wszelkich sądów na temat istnienia i nieistnienia”. Wskutek redukcji bowiem świat „staje się *fenomenem* świata przy całkowitym zrezygnowaniu z tego, czy faktycznie mu odpowiada świat rzeczywisty, czy nie”<sup>69</sup>.

## Fenomenologia transcendentálna a fenomenologia ontologiczna

Dokładnie w tym miejscu – między *epoché* a redukcją transcendentálną – rozchodzą się radykalnie drogi dwóch odmian fenomenologii: transcendentálnej i ontologicznej. Wskazują na to przytoczone wcześniej słowa. Powód? Conrad-Martius twierdzi stanowczo: rzecz w tym, że problemu „rzeczywistej rzeczywistości” świata nie da się po prostu zignorować. Wbrew temu, co

---

<sup>67</sup> Ibidem, s. 67–68.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 68.

<sup>69</sup> Ibidem.

sądził Husserl, możliwy jest jedynie wybór stanowiska w ramach dwuczłonowej alternatywy: albo „zakłada się świat z wszystkimi jego zawartościami jako *hipotetycznie istniejący*”<sup>70</sup>, albo nie. W każdym z tych dwóch przypadków całościowy horyzont badań obejmuje (po stronie noematycznej) odrębne – za każdym razem inne! – *residuum* przedmiotowe. Husserl wybrał *residuum* sensów przedmiotowych, identyczne ze światem ujmowanym jako *fenomen* świata. Conrad-Martius wybiera tę drugą, pozostałą (innych już nie ma!) możliwość, zgodnie z którą „zamiast hipotetycznie brać w nawias rzeczywiste istnienie i przez to widzieć świat pozbawiony (przez redukcję) rzeczywistej rzeczywistości, ustanawia się hipotetycznie rzeczywiste istnienie świata i przez to przedstawia się go wraz z samoistnym zanurzeniem w istnienie”<sup>71</sup>.

Tę odmianę fenomenologii, w której istnienie nie zostaje zredukowane (czytaj: zignorowane), lecz rozpatrywane jako „hipotetycznie rzeczywiste”, to znaczy z pełną gotowością uznania za coś radykalnie heteronomicznego wobec sfery transcendentally-subiektywnie konstytuowanych sensów noematycznych, Conrad-Martius nazywa „fenomenologią bez skreśleń i ograniczeń”<sup>72</sup>. „W tym kontekście fenomenologia Conrad-Martius jest przewyżczeniem stanowisk Husserla i Heideggera, jest szukaniem rzeczywistości tam, gdzie ona rzeczywiście jest [...], wyraża jej »głód rzeczywistości«, jej sięganie ku samym podstawom tego, co rzeczywiście istnieje” – zauważa książd Jerzy Machnac<sup>73</sup>.

Godzi się na koniec wyjaśnić jeszcze jedną kwestię, w której łatwo o nieporozumienie. Chodzi o problem opozycji: obiektywne – subiektywne. Rzeczywiście, potrzeba tu niemałej ostrożności, by właściwie wyważyć niuanse, które mogą stać się przyczyną niejednej błędnej interpretacji.

Rekonstruując własną drogę do fenomenologii realistycznej, Conrad-Martius pisze: „Dla Husserla »z powrotem« do ostatecznych, pierwotnych konstytutywnych podstaw transcendentalnej świadomości, a zatem »z powrotem« do absolutnej subiektywności, stanowiło centrum wszystko wyjaśniającej i uzasadniającej filozofii pierwszej. Dla nas [to znaczy monachijczyków – K.W.] »z powrotem do samych rzeczy« znaczy, jak się wydaje, zupełnie coś przeciwnego [...]. Czy nie jest i nie będzie zupełnie przeciwną intencją, z jednej strony zmierzać do ostatecznej, transcendentalnej subiektywności, z dru-

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Ibidem, s. 69.

<sup>72</sup> „Zwykle potrzeba długiej i bardzo dokładnej pracy filozoficznej, [...] aby stopniowo odłonić istotę badanej rzeczy. To właśnie jest fenomenologia w szczególnym i radykalnym sensie. Fenomenologia jako badanie istoty. Fenomenologia bez żadnego tematycznego ograniczenia, jakie stwierdziliśmy przy fenomenologii transcendentally-idealistycznej i egzystencjalistycznej [...] jest to po prostu fenomenologia, czyli badanie istoty bez skreśleń i ograniczeń”. H. Conrad-Martius: *Fenomenologia i spekulacja*..., s. 280.

<sup>73</sup> J. Machnac: *Poglądy filozoficzne Hedwig Conrad-Martius*..., s. 213.

giej strony na każdym miejscu bytu i w całości bytu zmierzać do największej, nieprzekraczalnej, gdyż istotowo uzasadnionej, obiektywności?”<sup>74</sup>.

Znów więc nasuwa się kusząca w swej prostocie hipoteza interpretacyjna: fenomenologia ontologiczna ujmuje byt w jego obiektywnej zawartości, podczas gdy refleksja transcendentalsa Husserla to metoda badania treści immanentnie zawartych w zasobach czystego transcendentalsa *ego*, będącego wszak niczym innym jak samą absolutną subiektywnością. Nic bardziej naturalnego – wydawałoby się – nad takie właśnie stwierdzenie. Okazuje się jednak, że niezupełnie tak sprawa wygląda. Istota różnicy między konkurencyjnymi ujęciami fenomenologii znajduje się – by tak rzec – tuż obok, lecz nie dokładnie w tym punkcie. Oto stosowne wyjaśnienie: „W obu przypadkach nie chodzi o przeciwieństwo między obiektywnością a subiektywnością, względnie o przeciwieństwo między postawą empirysty a transcendentalisty. W przypadku fenomenologii ontologicznej (badania istoty) oczywiście nie. W przypadku fenomenologii transcendentalsa to błędne ujęcie było jej bardzo bliskie. Przez to zostały intencje Husserla całkowicie zafałszowane. Fink mówi w swoim wspaniale wyjaśniającym artykule *Fenomenologia Husserla w świetle współczesnej krytyki*, że fenomenologia Husserla staje wobec przeciwieństwa »światowe« – »transcendentalsa«, a nie, jak filozofia krytyczna, wobec przeciwieństwa »obiektywne« – »subiektywne«. Dla Husserla nie istnieje konieczne odniesienie do »wewnątrzświatowej«, czy też apriorycznie subiektywnej immanencji. Dla niego istnieje tylko uprzedniość świata subiektywności, odkrytej dopiero przez redukcję i wziętej w zupełnie nowym, »metafizycznym« sensie”<sup>75</sup>.

Pora na kilka słów komentarza. W obu przypadkach nie chodzi o przeciwieństwo między obiektywnością a subiektywnością; chodzi bowiem – zarówno Husserlowi, jak Conrad-Martius – o ich syntezę. Różnica zdań dotyczy tylko dwóch spraw: po pierwsze, sposobu osiągnięcia owej syntezy obiektywności z subiektywnością; po drugie – o ostateczny powód, dla którego wybiera się tę, a nie inną drogę. Husserl w swej fenomenologii transcendentalsa postępuje arcykonsekwentnie: postanawia dążyć tak daleko w głąb subiektywności, by tam odnaleźć najgłębsze podstawy obiektywności bytu przedmiotowego. Nie jest to aż tak paradoksalne, jak mogłoby się wydawać. Husserl bowiem doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że cokolwiek by się postulowało w formie deklaratywnej, podmiot poznający z racji swej istoty nie może opuścić swej pozycji wobec przedmiotu poznawanego; pozycji, która nieuchronnie sytuuje go po stronie subiektywnej. Gdyby więc, na przykład,

<sup>74</sup> H. Conrad-Martius: *Fenomenologia transcendentalsa i ontologiczna...*, s. 65.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 69–70. Autorka powołuje się tu na tekst Eugena Finka z 1933 r. (notabene bardzo wysoko oceniony przez samego Husserla) pt. *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. Ukazał się on w „Kant-Studien”, poprzedzony przedmową Husserla.



świat realny naprawdę nie istniał, ale (z powodów leżących całkowicie po stronie podmiotu) we wszystkich całościowych i częściowych, ogólnych i szczegółowych, indywidualnych i zbiorowych itp. aktach poznawczych prezentowałby się nam zawsze jako istniejący, wówczas i tak słuszne byłoby uznanie go w bycie na podstawie zgodnych świadectw świadomości. Nie ma bowiem i nie może być innej obiektywności niż ta, która konstytuuje się w „żywym funkcjonowaniu” (jak pisze Conrad-Martius) czystego transcendentnego *ego*. Z niego „wyprowadza się cała ważność istnienia i sensu świata”<sup>76</sup>. Obiektywność jest korelatem czystego *ego*, do którego zasobów dotrzeć można na drodze redukcji egologicznej, wyłączającej poza nawias wszystkie bez wyjątku formy indywidualnego przeżycia psychicznego, a wraz z nimi – ich subiektywny charakter.

„Fenomenologia bez skreśleń i ograniczeń” traktuje tę sprawę inaczej. Według niej problem realności bytu nie musi być rozpatrywany od strony intuitywno-świadomościowych racji dla rozumowego wypełnienia domniemania intencji przedmiotowych, gdyż „realność sama siebie usprawiedliwia i uprawomocnia”<sup>77</sup>. Jak wyjaśnia Helmut Kuhn, „uchwycenie istotowych możliwości, które ugruntowują przedteoretyczną rzeczywistość, osiągamy, drażąc rzeczywistość, a nie w sposób metodologicznie zaplanowany odsuwając ją na bok. Dzięki tej korekcie dajemy pierwszeństwo filozofii, szukającej swego ugruntowania w rzeczywistości, przed filozofią, jako w sobie samej ugruntowaną nauką”<sup>78</sup>. Argumentacji podkreślającej niemożność uwolnienia się od zajmowanej w relacjach poznawczych pozycji podmiotu możemy przeciwstawić analogiczną kontrargumentację, skierowaną *à rebours*, na przykład w rodzaju tej, jaką posługuje się Arno Anzenbacher w swym *Wprowadzeniu do filozofii*: pisze tam, że fakt naszego bycia-w-świecie jest tak samo nieredukowalną daną fenomenologiczną jak fakt posiadania przez nas świadomości<sup>79</sup>.

Dokonuje się tu zatem odwrócenie zwrotu relacji w stosunku do fenomenologii transcendentalnej. W koncepcji Husserla było tak, że subiektywność – odkryta przez redukcję, uchwycona w swym absolutnie źródłowym centrum i „wzięta w zupełnie nowym, metafizycznym sensie” – jawi się jako konieczny i wystarczający warunek możliwości ugruntowania obiektywno-

<sup>76</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>77</sup> J. Machnac z: *Poglądy filozoficzne Hedwig Conrad-Martius...*, s. 213.

<sup>78</sup> H. Kuhn: *Phänomenologie und „wirkliche Wirklichkeit”*. In: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13–18 IV 1971*. Hrsg. H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator. Den Haag 1975, s. 7.

<sup>79</sup> „[...] punktem wyjścia filozofii jest zawsze doświadczenie. Zakłada ono doświadczając »bycie w świecie« i pyta o warunki jego możliwości. [...] Doświadczenie jest »już byciem przy świecie« (*Schon-sein-bei-der-Welt*). Jeśli filozofia ma za punkt wyjścia doświadczenie, to jego założeniem jest właśnie owo »już bycie przy świecie«, które nigdy nie może być kwestionowane jako założenie”. A. Anzenbacher: *Wprowadzenie do filozofii*. Przeł. J. Zychowicz. Kraków 1987, s. 164–165.

ści świata. Monachijczycy, szczególnie Hedwig Conrad, uważają, że sama w sobie ugruntowana rzeczywista rzeczywistość „spoczywającego-na-sobie-samym” obiektywnego świata i wszystkich jego zawartości warunkuje i ugruntowuje możliwość powstania i rozwinięcia się w swym obrębie istot obdarzonych świadomością i zdolnych zarówno do spełniania subiektywnych aktów psychicznych, jak i do poznawczego ukierunkowywania się na samą obiektywność dzięki specyficznie ludzkiej umiejętności odsłaniania i „widzenia” istot w ich autentycznym i ostatecznym nieuwarunkowaniu.

Pozostając w obszarze filozofowania, wyznaczonym przez projekt Husserla wyłożony w *Ideach...* (a potem, konsekwentnie, w następnych jego pracach), „poza to [czyste, transcendentálne – K.W.] *ego* nie możemy się cofnąć”, gdyż „Husserl podkreśla często z naciskiem, że niezależny od świadomości byt i to, co istnieje, jest nonsensem”<sup>80</sup>; podążając zaś za tym drugim projektem, w myśl którego „fenomenologii nie chodzi o opis zjawisk pozostających w jakimś możliwym przeciwieństwie do transcendentálnego *w-sobie*, lecz właśnie o określone *w-sobie* i jego stopniowe odsłanianie, a mianowicie o odsłanianie niezmiernego królestwa istot i wszystkich z niego płynących praw istotowych”, stwierdzić powinniśmy, iż „chęć wyjścia poza istotę po prostu nie ma sensu”<sup>81</sup>.

Mimo zarysowanych różnic w metodzie i celu Conrad-Martius uważa jednak, że w obu przypadkach mamy do czynienia z zasadniczo jedną (co najwyżej różnie „wyspecjalizowaną”) fenomenologią. Tym, co zapewnia jej nadrzędną jedność, jest izomorfizm, czy wręcz tożsamość struktur sensotwórczych w obrębie transcendentálnej świadomości i w obrębie *residuum* czystych istot, manifestujących się przez uposażenia jakościowe „rzeczywiście rzeczywistych” przedmiotów poznania. Aby móc przyznać, że owa głęboka tożsamość zachodzi, musimy po raz kolejny zdobyć się na przewyżczenie pozornie oczywistego, narzucającego się przekonania o nieuchronnym rozejściu się dwóch dróg fenomenologii.

„Czy nie jest i nie będzie zupełnie przeciwną intencją, z jednej strony zmierzać do ostatecznej, transcendentálnej subiektywności, z drugiej strony na każdym miejscu i w całości bytu zmierzać do największej, gdyż istotowo uzasadnionej, obiektywności?”, a zarazem: „Czy jest możliwe, żeby cała ważność istnienia i sensu, tego w najszerszym znaczeniu wziętego świata czegoś istniejącego, mogła wynikać zarówno z nieprzekraczalnej w kierunku wstecz egotycznej subiektywności, jak również nieprzekraczalnej w kierunku naprzód ontologicznej obiektywności? [...] Czy jedno drugiemu radykalnie nie przeczy?” – pyta Hedwig Conrad-Martius. Odpowiedź (choć przyznać musimy, jest to odpowiedź na płaszczyźnie teorii, a ściślej: metateorii, niepotwierdzo-

<sup>80</sup> H. Conrad-Martius: *Fenomenologia transcendentálna i ontologiczna...*, s. 70 i 68.

<sup>81</sup> H. Conrad-Martius: *Vorwort...*, s. 31–32.

na w obszarze praktyki, gdzie drogi życiowe i naukowe Husserla i jego najwybitniejszych monachijsko-getyńskich uczniów dramatycznie i nieodwołalnie się jednak rozeszły) tchnie nadzieją i optymizmem. Conrad pisze bowiem dalej: „Nie uważam. Ten sam *logos*, który pomyślany w uniwersalnym sensie, rządzi światem zgodnie z istotą i istnieniem, z tą samą uniwersalnością tkwi ukryty w ludzkim rozumie. Tutaj nic nie może sobie przeczyć, może się jedynie w cudowny sposób dopełniać”<sup>82</sup>.

U podstaw zasadniczej jedności dążeń fenomenologów leży więc zasadnicza jedność rzeczywistości. Czy będziemy się zbliżać do prawdy przez „drażnienie rzeczywistości” (jak napisał Helmut Kuhn), czy przez „dokonujący się w moim *ego* akt fenomenologicznego wydobywania na jaw moich własnych zasobów, wydobywania całej realizującej się we mnie konstytucji i wszystkich istniejących dla mnie przedmiotów, [odnoszący się] do uniwersum możliwości, którymi ja sam dysponuję jako *ego* w ogóle”, jak proponował Husserl – dążymy zawsze do jednej i tej samej prawdy. „Inaczej my wszyscy, tak transcendentaliści, jak i ontolodzy, nie moglibyśmy być fenomenologami”<sup>83</sup>.

Piękne to i krzepiące słowa, tyle że – nie ma się co łudzić – nie dające się ugruntować w żadnym, choćby maksymalnie rzetelnie i precyzyjnie spełnionym wglądzie ejdetycznym w strukturę bytu. Trzeba czegoś więcej niż metody fenomenologicznej, by dojść do wniosku, że realny byt świata jest sam w sobie pierwotnie ugruntowany, a nam się dopiero wtórnie, przez analizę ejdetyczną, odsłania. Trzeba wiary. A czy tam, gdzie potrzeba wiary, nie kończy się filozofia? To już jednak pytanie na inną książkę.

---

<sup>82</sup> H. Conrad-Martius: *Fenomenologia transcendentalna i ontologiczna...*, s. 70–71.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 65.

## Posłowie

Przeprowadzona w pracy analiza stanowisk wobec problemu przedmiotu poznania ukazuje proces stopniowego odchodzenia w przeszłość pewnej epoki, którą można by nazwać epoką „puryzmu filozoficznego”. Charakteryzuje się ona dążeniem do realizacji ideału filozofii jako wiedzy czystej, ścisłej, pewnej i absolutnie ugruntowanej. W kolejnych próbach jego realizacji coraz wyraźniej dochodzi do głosu nieredukowalne napięcie między ideałem absolutnej prawdy i pewności z jednej strony a zakresem przedmiotowej treści twierdzeń filozoficznych – z drugiej. Im bardziej w dyskursie filozoficznym przestrzega się ścisłych rygorów metodologicznych, które mają chronić go przed błędami relatywizmu i sceptycyzmu, zapewniając precyzyjne oddzielenie prawd absolutnych i niepowątpiewalnych od „pożytecznych fikcji”, jak je nazwał Hans Vaihinger, tym bardziej grzęźnie się w autotematyzmie immanentnej samowiedzy czystego rozumu. Widmo krąży nad tą filozofią – widmo Hume’a; tak można by sparafrazować *incipit Manifestu komunistycznego*. Zwolennicy czystej filozofii, wypowiedziawszy wojnę na jednym froncie beztroskim symplikacjom pozytywizmu, na drugim – równie beztroskim spekulacjom oderwanego od rzeczywistości postheglowskiego idealizmu, chcieli jak Odys śmiało żeglujący między Scyllą i Charybdą wyprowadzić *navis philosophorum* na czyste wody rzeczowej prawdy, czyli powszechnej, koniecznej i obiektywnej wiedzy o przedmiotach transcendentnych oraz ich realnych własnościach. Program ten okazał się niewykonalny. Z całą ostrością stanęła przed dwudziestowieczną filozofią konieczność dokonania radykalnego wyboru: kierkegaardowskiego albo-albo. Jeżeli chcemy dochować wierności ideałowi prawdy absolutnej, a przy tym oprzeć jej kryteria wyłącznie na kompetencjach samemu-sobie-danego rozumu, to sfera transcendentnej przedmiotowości przybiera postać ziemi obiecanej, do której wszystkie drogi wiodą przez niekończącą się pustynię. Można tę ziemię oglądać z dala, można wy-

tworzyć sobie jak najprecyzyjniejsze jej wyobrażenie, lecz nigdy nie postawi się na niej własnej stopy.

Najdalej na tej drodze posunął się Husserl; jego fenomenologiczna egdytyka dotyka Rzeczy Samej tak blisko, jak tylko można, gdy się przyjęło perspektywę autonomii rozumu. Dalej już dojść się nie da – chyba że dokona się korekty punktu wyjścia. Z metodologicznego punktu widzenia musi to być jednak korekta na tyle radykalna, że tego, kto się na nią poważy, sytuuje po drugiej stronie alternatywy wykluczającej. Trzeba bowiem zdecydować się na „skok w mrok”: tam, gdzie pierwotnie nie sięga światło rozumu. Trzeba oprzeć pewność na ślepych zawierzeniu czemuś, czego dyskursywnie udowodnić żadną miarą się nie da.

Byt jest i nie może nie być; drzewa po prostu są; Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem – oto przykłady fundamentów, na których buduje się filozofię „po drugiej stronie alternatywy”. Ta filozofia cierpliwie, ale uparcie toruje sobie drogę do serc i umysłów, pozostawiając stopniowo tamtej – jak Don Quijote szlachetnej w swych zamiarach, lecz coraz słabiej harmonizującej z duchem nadchodzących czasów – zadanie obrony Okopów Świętej Trójcy; obrony, która z czasem zacznie się przekształcać w wartę honorową...

Epoka filozofii świadomej swej odpowiedzialności za ochronę ideału prawdy absolutnej i autonomicznej odeszła w przeszłość; lecz nie za sprawą tego napięcia i tej alternatywy, o których była mowa. Czas, który nadszedł – zdominowany przez dwie wojny światowe, a potem wielką światową politykę, coraz bardziej uzależnioną od interesów gospodarczych – dał pierwszeństwo modelowi życia, który preferuje szybkość i skuteczność praktycznych działań, a nie troszczy się zbyt o fundamentalne prawdy. Sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu, a oblicze świata kształtuje się i zmienia w godzinach pracy urzędów i ministerstw. Toteż właściwie trudno się dziwić, że człowiek ponowoczesny przestał sobie cenić filozofię bezinteresowną, która z natury swej pragnie wiedzieć i tylko wiedzieć. Ten kierunek cywilizacyjnych przemian, ukształtowany całkowicie poza filozofią (dawno już zwolnioną z funkcji przewodniczki życia i strażniczki mądrości), a nawet wbrew jej dążeniom, postawił przed nią kolejną – może jeszcze bardziej dramatyczną, bo narzuconą z zewnątrz, a nie wypływającą z jej dynamiki własnego rozwoju – alternatywę: zamknąć się w wieży z kości słoniowej wyniosłego intelektualizmu czy rzucić się w wir przemian z całym dobrodziejstwem ich inwentarza? Myślę, że jest dla współczesnej filozofii powodem do chwały, iż nie musiała wybierać: albo-albo, lecz z honorem sprostala obu tym wyzwaniom. Na pewno dokonało się to kosztem utraty wewnętrznej jedności; filozofia także, podobnie jak jej młodsze koleżanki – nauki, uległa rozbiciu na szereg „lokalnych mikronarracji”, jak je nazwał Lyotard; ale może dzięki temu stała się – paradoksalnie – bardziej uniwersalna, bo wszechstronniejsza i w swych lokalnych upostaciowaniach bliższa konkretnym problemom, z jakimi bory-

ka się człowiek współczesny. Co jednak ważne: w pluralistycznej, mieniającej się gamą różnorodnych odcieni filozofii najnowszej jest nadal miejsce na stawianie odwiecznych pytań, takich jak to, co jest przedmiotem poznania. Dlatego warto cofnąć się myślą ku tym nieodległym czasom, gdy problem ów stał w centrum uwagi, i przyjrzeć się z bliska toczonym wówczas dyskusjom.

Dziś wiemy nieporównanie więcej o fizycznej strukturze otaczającego nas świata i o psychofizycznych uwarunkowaniach świadomości. Historia najnowszych osiągnięć nauki uświadomiła nam zarazem tę osobliwą prawidłowość, że lepiej wiedzieć dużo, ale w przybliżeniu niż mało, ale na pewno. Dążenie do eliminacji ryzyka błędu, odziedziczone po Kartezjuszu, który panicznie bał się, że nawet jeden fałsz wzięty mylnie za prawdę i włączony w obręb systemu wiedzy rozsądzi cały ten system, czyniąc go całkowicie bezużytecznym, okazało się nie najlepszym drogowskazem. Ci, którzy go nie posłuchali, zaszli znacznie dalej. W naszej wiedzy wciąż odkrywane są błędy, a w miejsce błędów odkrytych i wyeliminowanych nieuchronnie pojawiają się nowe, ale jakoś nie prowadzi to do globalnej katastrofy. Nawet wykrycie antynomii w podstawach matematyki, która wydaje się szczególnie czuła na destruktywne działanie logicznej sprzeczności, nie spowodowało zawalenia się całego gmachu nauk matematycznych. Okazało się zatem aż nadto jasno, że lepiej umiemy sobie radzić z taką wiedzą o świecie, w której prawda tu i ówdzie przeplata się z fałszem, niż z realizacją postulatu wiedzy pewnej i absolutnie ugruntowanej. Myślę więc, że na toczony u progu poprzednich dwóch stuleci spory o przedmiot poznania trzeba spojrzeć z dzisiejszej perspektywy, czyli przez pryzmat zdobytej od tamtego czasu praktycznej mądrości. Podziwiać musimy niezłomny heroizm filozofów epoki przełomu w walce o ideał, jaki sobie postawili; lecz ich perypetie w dążeniu do celu, a także dalsze losy dwudziestowiecznej nauki i filozofii zdają się sugerować, że droga, którą obrali, wymaga jednak przewyciężenia.

Już perypetie Brentana z pojęciem prawdy wskazują, jak trudne jest zadanie bezwzględnej obrony wartości, o której nie sposób precyzyjnie powiedzieć, na czym polega, gdyż prawda nie tylko wymyka się wszelkim definicjom, ale nawet jej intuicyjne ujęcia okazują się zaskakująco różne. Cóż dopiero powiedzieć o oczywistości, pewności i niezawodności naszych twierdzeń. Brentano – obrońca prawdy i oczywistości – ostatecznie kapituluje przed ideą prawdopodobieństwa; Rickert, który z maksymalną precyzją ustala *Grundproblem der Erkenntnistheorie*, uznaje w końcu, że jedyną gwarancją jego rozwiązania jest absolutna, transcendentna powinność, w której świetle prawda jawi się jako wartość wymagająca od nas subiektywnego aktu jej uznania; Husserl, rozpoczynający swe filozofowanie od poszukiwania absolutnie pierwszych pytań, odsłaniających radykalny punkt wyjścia refleksji ugruntowującej poznanie, w efekcie dobrowolnie wyrzeka się wszelkich rozstrzygnięć o charakterze sądów egzystencjalnych. Tym sposobem, śledząc owe filozofie

od punktu wyjścia do punktu dojścia, poznaliśmy ich nieprzekraczalne granice.

Po drugiej stronie sporu usytuowali się ci, którzy zdecydowali się naruszyć zasadę puryzmu autonomicznego dyskursu przez osadzenie swej refleksji od samego początku na transcendentnym fundamencie. W kolejnych rozdziałach zaprezentowane zostały niektóre stanowiska tych, którzy czynią to ze szczególną ostrożnością; tak, by w jak najmniejszym stopniu wyłamać się z owej purystycznej zasady; stąd na przykład dążenie Riehla i Volkelta, aby wyekstrahować jedynie „minimum transcendentne”; stąd na przykład dążenie Hedwig Conrad-Martius, by odkryć „rzeczywistą rzeczywistość” w drodze maksymalnej wierności minimalistycznym rygorom metody fenomenologicznej.

Wreszcie trzeci wątek to liberalizm ontologiczny Twardowskiego i Meinonga teorii przedmiotu; liberalizm, który zrazu natychmiast spotkał się ze zdecydowanym odporem, jednak po latach okazał się zgoła nietrywialną antycypacją badań semantycznych prowadzonych już w zupełnie innym klimacie teoretycznym.

Przeminęły tamte spory; w dużej mierze odeszły w zapomnienie, gdyż filozofia znalazła sobie w nowym czasie inną pożywkę. Ale stawiane wówczas pytania nie straciły na aktualności, ponieważ (jak napisał José Ortega y Gasset) „prawdziwy postęp to rosnąca intensywność w postrzeganiu jakiegoś pół tuzina pierwotnych tajemnic, które w pomroce dziejów pulsują na kształt odwiecznie bijących serc”. Filozofia ma to do siebie, że co jakiś czas musi powracać do porzuconych na poprzednich etapach problemów, by zabrać się do nich na nowo z perspektywy pogłębionej z upływem czasu mądrości. Czyniąc to, dobrze jednak mieć świadomość tego, co już zostało zrobione, jakie drogi już wypróbowano i dokąd doprowadziły. Taki był skromny zamiar autora niniejszej książki.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K.: *Logika pragmatyczna*. Warszawa 1965.
- Albertazzi L.: *Is There a Transcendental Object?* In: *Theories of Object. Meinong and Twardowski*. Ed. J. Paśniczek. Lublin 1992.
- Ameseder R.: *Beiträge zur Grundlegungen der Gegenstandstheorie*. In: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Hrsg. A. Meinong. Leipzig 1904.
- Anschütz G.: *Theodor Lipps* †. „Archiv für Psychologie” 1915, 34. Bd.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1983.
- Arystoteles: *O duszy*. Przeł. P. Siwek. Warszawa 1972.
- Arystoteles: *Poetyka*. W: *Trzy poetyki klasyczne. Arystoteles – Horacy – Pseudo-Longinus*. Przeł. i oprac. T. Sinko. Wrocław 1951.
- Avé-Lallemant E.: *Die phänomenologische Bewegung. Ursprung, Anfänge und Ausblick*. In: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Hrsg. H.R. Sepp. Freiburg–München 1988.
- Bakradze K.: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa. Warszawa 1964.
- Baumgartner W.: *Act, Content and Object*. In: *The School of Franz Brentano*. Eds. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli. Dordrecht–Boston–London 1996.
- Becker O.: *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. In: *Husserl*. Hrsg. H. Nack. Darmstadt 1973.
- Berti E.: *Quelques remarques sur la conception Aristotelicienne du non-être*. „Revue de Philosophie Ancienne” 1983, no 2.
- Blandzi S.: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992.
- Blaustein L.: *Edmund Husserl i jego fenomenologia*. „Przegląd Humanistyczny” 1930, nr 2.
- Blaustein L.: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1928.
- Blaustein L.: *O naoczności jako właściwości niektórych przedstawień*. W: *Księga pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*. Lwów 1931.
- Blaustein L.: *Współczesna filozofia polska*. „Chwila” z 16 czerwca 1929.



- Bobryk J.: *Twardowski. Teoria działania*. Warszawa 2001.
- Bradley F.H.: *Zjawisko a rzeczywistość. Rozważania metafizyczne*. Przeł. J. Szymura. Toruń 1996.
- Brands H.: *Cogito ergo sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche*. Freiburg–München 1982.
- Brelage M.: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965.
- Brentano F.: *Die Abkehr vom Nichtrealen*. Hrsg. F. Mayer-Hillebrand. Bern 1966; 2. Aufl. – Hamburg 1977.
- Brentano F.: *Die Lehre vom richtigen Urteil*. Hrsg. F. Mayer-Hillebrand. Bern 1956.
- Brentano F.: *Die Psychologie des Aristoteles*. Mainz 1867.
- Brentano F.: *O pojęciu prawdy*. Przeł. J. Sidorek. W: „*Principia*”. *Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*. T. 18–19: *Percepcja – nazywanie – prawda*. Red. B. Borej-Hartman, J. Hartman, J. Rabus. Kraków 1997.
- Brentano F.: *O źródle poznania moralnego*. Przeł. C. Porębski. Warszawa 1989.
- Brentano F.: *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*. Hrsg. S. Körner, R. Chisholm. Hamburg 1976.
- Brentano F.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999.
- Brentano F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Mit ausführlicher Einleitung, Anmerkungen und Register*. Hrsg. O. Kraus. 1. Bd. Leipzig 1924.
- Brentano F.: *Versuch über die Erkenntnis*. Hamburg 1970.
- Brentano F.: *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*. Ausgewählt, erläutert und eingeleitet von O. Kraus. Hamburg 1974; 1. Aufl. 1930.
- Chisholm R.M.: *Beyond Being and Nonbeing*. In: *Jenseits von sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung*. Hrsg. R. Haller. Graz 1972.
- Chrudzimski A.: *Brentano i Meinong. Między obiektywistyczną a epistemiczną teorią prawdy*. „*Principia*” 1999, T. 24–25.
- Chrudzimski A.: *Epistemologia Franza Brentana*. W: „*Idea*”. *Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*. Red. M. Czarnawska, J. Kopania. T. 11. Białystok 1999.
- Chrudzimski A.: *Od Brentana do Husserla. Ontologia intencjonalności*. W: „*Principia*”. *Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*. T. 18–19: *Percepcja – nazywanie – prawda*. Red. B. Borej-Hartman, J. Hartman, J. Rabus. Kraków 1997.
- Chudy W.: *Zagadnienie naoczności aktów poznawczych*. „*Roczniki Filozoficzne*” 1981, T. 29, z. 1.
- Chwedeńczuk B.: *Edmund Husserl i podstawy logiki*. W: *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Red. B. Skarga. Wrocław 1978.
- Comte A.: *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*. Skrótu dokonał J.É. Rigolage. Przeł. W. Wojciechowska. Warszawa 1961.
- Comte A.: *Système de la politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion d'Humanité*. Paris 1853.
- Conrad-Martius H.: *Dasein, substancjalność, dusza*. Przeł. J. Machnac. „*Roczniki Filozoficzne*” 1986, T. 34, z. 1.

- Conrad-Martius H.: *Fenomenologia i spekulacja*. Przeł. J. Machnac z. „Roczniki Filozoficzne” 1986, T. 34, z. 1.
- Conrad-Martius H.: *Fenomenologia transcendentalna i ontologiczna*. Przeł. J. Machnac z. W: *Fenomenologia*. Zebrał, przetłumaczył, wstępem poprzedził J. Machnac z. Kraków 1990.
- Conrad-Martius H.: *Sinn und Recht philosophischer Spekulation*. In: Eadem: *Schriften zur Philosophie*. 3. Bd. München 1965.
- Conrad-Martius H.: *Słowo wstępne* [w]: A. Reinach: *Co to jest fenomenologia?* Przeł. J. Machnac z. W: *Fenomenologia*. Zebrał, przetłumaczył, wstępem poprzedził J. Machnac z. Kraków 1990.
- Dąbwska I.: *O konwencjach i konwencjonalizmie*. Wrocław 1975.
- Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. R. Schmidt. 1. Bd. Leipzig 1921–4. Bd. München 1949.
- Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13–18 IV 1971*. Hrsg. H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator. La Haye 1975.
- Die Philosophie Franz Brentanos*. Eds. R.M. Chisholm, R. Haller. Amsterdam 1978.
- Edmund Husserl 1859–1959. *Recueil commémoratif publié à l’occasion du centenaire de la naissance du Philosophe*. Hrsg. L. van Breda. Den Haag 1959.
- Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. *Zeugnisse in Text und Bild*. Hrsg. H.-R. Sepp. Freiburg–München 1988.
- Fenomenologia*. Zebrał, przetłumaczył, wstępem poprzedził J. Machnac z. Kraków 1990.
- Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*. Red. J. Hartman. Kraków 2000.
- Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*. Wybór i oprac. R. Murawski. Poznań 1986.
- Filozofia współczesna*. Red. Z. Kuderowicz. T. 1–2. Warszawa 1983.
- Fischl J.: *Idealismus, Realismus und Existentialismus der Gegenwart*. Graz–Wien–Köln 1954.
- Frege G.: *Kleine Schriften*. Darmstadt 1964.
- Frege G.: *Pisma semantyczne*. Przeł. B. Wolniewicz. Warszawa 1977.
- Frege G.: *Rezension von Edmund Husserl, Philosophie der Arithmetik*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1894, Neue Folge Nr. 103.
- Frege G.: *Sens i znaczenie*. W: Idem: *Pisma semantyczne*. Przeł. B. Wolniewicz. Warszawa 1977.
- Frege G.: *Über Sinn und Bedeutung*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1892, Neue Folge Nr. 100.
- Føllesdal D.: *Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*. Oslo 1958.
- Galewicz W.: *Edmund Husserl – program filozofii fenomenologicznej*. W: *Filozofia współczesna*. Red. Z. Kuderowicz. T. 1. Warszawa 1983.
- Galewicz W.: *Wstęp. Brentano anatomia życia psychicznego*. W: Brentano F.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999.

- Głombik Cz.: *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*. Katowice 1999.
- Grzegorzczak A.: *Zarys logiki matematycznej*. Warszawa 1973.
- Hartman J.: *Pojęcie pewności i jego korelaty: prawdziwość i oczywistość (zarys koncepcji)*. W: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*. Red. J. Hartman. Kraków 2000.
- Heidegger M.: *Kant a problem metafizyki*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1989.
- Heller M., Życiński J.: *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*. Kraków 1988.
- Heydorn H.-J.: *Einleitung*. In: Nelson L.: *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main–Köln 1974.
- Hilbert D.: *O nieskończoności*. Tłum. R. Murawski. W: *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*. Wybór i oprac. R. Murawski. Poznań 1986.
- Hilbert D.: *Über das Unendliche*. „Mathematische Annalen” 1926, Bd. 95.
- Hillebrand F.: *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse*. Wien 1891.
- Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia pierwszej połowy XIX wieku*. Red. G.F. Aleksandrow, B.E. Bychowski, M.B. Mitin, P.F. Judin. Część 2. Przeł. M. Sroka. Warszawa 1972.
- Hoffmeister J.: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg 1955.
- Hofmann P.: *Riehls Kritizismus und die Probleme der Gegenwart*. „Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft” 1926, 31. Bd.
- Höfler A.: *Logik*. Zweite, sehr vermehrte Aufl. Wien–Leipzig 1922.
- Höfler A.: *Selbstdarstellung*. In: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. R. Schmidt. 1. Bd. Leipzig 1921.
- Husserl E.: *Auszüge aus einem Briefwechsel zwischen Hilbert und Frege*. In: *Husserliana*. 12. Bd.: *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. L. Eley. Den Haag 1970.
- Husserl E.: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Toruń 1996.
- Husserl E.: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1 i 2. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Husserl E.: *Besprechung von K. Twardowski*. „Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen”. In: *Husserliana*. 22. Bd.: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Hrsg. B. Rang. Den Haag 1979.
- Husserl E.: *Das Imaginäre in der Mathematik*. In: *Husserliana*. 12. Bd.: *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. L. Eley. Den Haag 1970.
- Husserl E.: *Erinnerung an Franz Brentano*. In: O. Kraus: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl*. München 1919.
- Husserl E.: *Filozofia jako ścisła nauka*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1992.
- Husserl E.: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1990.
- Husserl E.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967.
- Husserl E.: *Intentionale Gegenstände*. In: *Husserliana*. 22. Bd.: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Hrsg. B. Rang. Den Haag 1979.
- Husserl E.: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1993.

- Husserl E.: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Przeł. S. Walczewska. Kraków 1987.
- Husserl E.: *Logische Untersuchungen*. 1. Teil: *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle a.d. Saale 1900.
- Husserl E.: *Logische Untersuchungen*. 2. Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Halle a.d. Saale 1901.
- Husserl E.: *Logische Untersuchungen*. 1. Bd.: *Prolegomena zur reinen Logik*. Zweite, umgearbeitete Aufl. Halle a.d. Saale 1913.
- Husserl E.: *Logische Untersuchungen*. 2. Bd.: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 1. Teil. Zweite, umgearbeitete Aufl. Halle a.d. Saale 1913.
- Husserl E.: *Logische Untersuchungen*. 2. Bd.: *Elemente einer phänomenologischer Aufklärung der Erkenntnis*. 2. Teil. 2. Aufl. Halle a.d. Saale 1921.
- Husserl E.: *Medytacje Kartezjańskie*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982.
- Husserl E.: *Notizen über einen Vortrag von Hilbert*. In: *Husserliana*. 12. Bd.: *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. L. Eley. Den Haag 1970.
- Husserl E.: *Postówie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Przeł. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemiek. Warszawa 1978.
- Husserl. Hrsg. H. Nack. Darmstadt 1973.
- Husserliana*. 12. Bd.: *Philosophie der Arithmetik mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. Hrsg. L. Eley. Den Haag 1970.
- Husserliana*. 22. Bd.: *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Hrsg. B. Rang. Den Haag 1979.
- Husserliana-Dokumente*. 3. Bd.: *Husserl E. Briefwechsel*. 2. Teil: *Die Münchener Phänomenologen*. Hrsg. K. Schuhmann. Dordrecht 1994.
- Ingarden R.: *Główne fazy rozwoju filozofii Husserla*. W: Idem: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963.
- Ingarden R.: *O estetyce fenomenologicznej*. W: Idem: *Studia z estetyki*. T. 3. Warszawa 1970.
- Ingarden R.: *O idealizmie transcendentalnym Edmunda Husserla*. W: Idem: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963.
- Ingarden R.: *O motywach, które doprowadziły Husserla do transcendentalnego idealizmu*. W: Idem: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963.
- Ingarden R.: *Wspomnienia z Getyngi*. „Przegląd Artystyczno-Lteracki” 1998, R. 6.
- Ingarden R.: *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Przeł. A. Półtawski. Warszawa 1974.
- Ingarden R.: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963.
- Ingarden R.: *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*. Warszawa 1972.
- Jadacki J.J.: *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*. Warszawa 1985.
- Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung*. Hrsg. R. Haller. Graz 1972.
- Kamiński S.: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1–2. Przeł. R. Ingarden. Warszawa 1986.

- Kant I.: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Hrsg. G.B. Jäsche. In: *Kants Werke*. 9. Bd. Berlin 1968.
- Kant I.: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Przeł. B. Bornstein. Nowe oprac. J. Suchorzewska. Warszawa 1993.
- Kastil A.: *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*. München 1951.
- Kern I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.
- Kiersnowska-Sucharzewska J.: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, z. 4.
- Kleiner J.: *Pojęcie idei u Berkeleya*. W: Idem: *Studia z zakresu literatury i filozofii*. Warszawa 1925.
- Kołakowski L.: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1987.
- Kononowicz T., Waszczenko P.: *Wstęp*. W: L. Nelson: *O sztuce filozofowania*. Kraków 1994.
- Kotarbiński T.: *Franciszek Brentano jako reista*. W: Idem: *Szkice z historii filozofii i logiki*. Warszawa 1979.
- Kotarbiński T.: *O kategoriach wyrażen*. W: Idem: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Warszawa 1986.
- Kotarbiński T.: *Sprawa istnienia przedmiotów idealnych*. W: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 25-letniej działalności na katedrze filozofii Uniwersytetu Lwowskiego Kazimierza Twardowskiego*. Lwów 1921.
- Kotarbiński T.: *Uwagi na temat reizmu*. „Ruch Filozoficzny” 1930–1931, T. 12.
- Kraus O.: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seine Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl*. München 1919.
- Kraus O.: *Vorwort des Herausgebers*. In: Brentano F.: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Mit ausführlicher Einleitung, Anmerkungen und Register*. Hrsg. O. Kraus. Leipzig 1924.
- Krokos J.: *Fenomenologia Husserla, Pfändera i Schelera*. Warszawa 1992.
- Kuderowicz Z.: *Kant*. Warszawa 2000.
- Kuhn H.: *Phänomenologie und „wirkliche Wirklichkeit”*. In: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des Internationalen Kongresses in München 13–18 IV 1971*. Hrsg. H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator. Den Haag 1975.
- Küng G.: *Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano*. In: *Die Philosophie Franz Brentanos*. Eds. R.M. Chisholm, R. Haller. Amsterdam 1978.
- Landgrebe L.: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh 1978.
- Landgrebe L.: *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh 1978.
- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1–2. Bd. Iserlohn 1866.
- Leibniz G.W.: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. I. Dąmbska. T. 1. Warszawa 1957.
- Libardi M.: *Franz Brentano (1838–1917)*. In: *The School of Franz Brentano*. Eds. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli. Dordrecht–Boston–London 1996.

- Lindenfeld D.: *Meinong, The Würzburg School and the Role of Experience in Thinking – a Historical-Critical Approach*. In: *Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung*. Hrsg. R. Haller. Graz 1972.
- Lipps T.: *Grundzüge der Logik*. Hamburg–Leipzig 1893.
- Lipps T.: *Leitfaden der Psychologie*. Zweite, völlig umgearbeitete Aufl. Leipzig 1906.
- Locke J.: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Przeł. B. Gawecki. T. 1. Warszawa 1955.
- Logik*. Unter Mitwirkung von A. Meinong. Verfasst von A. Höfler. Wien 1890.
- Logika i język*. Red. J. Pelc. Warszawa 1967.
- Machnacz J.: *Fenomenologia monachijska. Szkic historyczno-biograficzny*. „Roczniki Filozoficzne” 1986, T. 34, z. 1.
- Machnacz J.: *Poglądy filozoficzne Hedwig Conrad-Martius*. „Roczniki Filozoficzne” 1986, T. 34, z. 1.
- Maciejczak M.: *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*. Warszawa 2001.
- Maier H.: *Alois Riehl. Gedächtnisrede, gehalten am 24. Januar 1925*. „Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft” 1926, 31. Bd.
- Mally E.: *Untersuchung zur Gegenstandstheorie des Messens*. In: *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Hrsg. A. Meinong. Leipzig 1904.
- Marty A.: *Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zu Logik und Psychologie*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” 1884, Nr. 8.
- Mazierski S.: *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Lublin 1958.
- Meinong A.: *Gesamtausgabe*. Hrsg. R. Haller, R. Kindinger. 1–7. Bd. Graz 1968–1978.
- Meinong A.: *Leben und Streben*. In: *Idem: Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hrsg. von J. Werle. Hamburg 1988.
- Meinong A.: *O teorii przedmiotu*. Przeł. T. Lubowiecki i J. Mizera. W: „*Principia*”. T. 8–9: *Filozofia austriacka*. Red. T. Lubowiecki, A. Rojszczak. Kraków 1994.
- Meinong A.: *Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*. Leipzig 1907.
- Meinong A.: *Über Gegenstandstheorie*. In: *Idem: Gesammelte Abhandlungen*. 2. Bd. Leipzig 1913.
- Meinong A.: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hrsg. von J. Werle. Hamburg 1988.
- Meinong A.: *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*. Leipzig 1915.
- Michalski K.: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1998.
- Mikołajczyk H.: *Heinricha Rickerta aksjologiczne ugruntowanie kantowskiego transcendentalizmu*. W: „*Filozofia*”. Red. R. Miszczyński, H. Mikołajczyk. T. 3. Częstochowa 2001.
- Mill J.St.: *System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlichen Forschung*. Hrsg. T. Gomperz. Leipzig 1869.
- Mill J.St.: *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*. Przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1962.

- Modenato F.: *Alexius Meinong: The Theory of Relation as a Theory of Knowledge. From „Hume-Studien” to „Über Gegenstände höherer Ordnung”*. In: *Theories of Object. Meinong and Twardowski*. Ed. J. Pańniczek. Lublin 1992.
- Moog W.: *Die deutsche Philosophie des XX. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922.
- Moog W.: *Logik, Psychologie und Psychologismus*. Stuttgart 1920.
- Moore G.E.: *O metodzie filozoficznej*. Wybór tekstów. Tłum. W. Sa d y. Warszawa 1990.
- Moore G.E.: *Obrona zdrowego rozsądku*. W: Idem: *O metodzie filozoficznej*. Wybór tekstów. Tłum. W. Sa d y. Warszawa 1990.
- Moore G.E.: *The Nature of Judgement*. „Mind” 1899, New Series, vol. 8.
- Murawski R.: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*. Warszawa 1995.
- Murawski R.: *Kontekst historyczny i recepcja twierdzeń Gödla o niezupełności*. W: *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*. Red. J. Hartman. Kraków 2000.
- Murawski R.: *Rozwój programu Hilberta*. „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego”. Seria II: Wiadomości Matematyczne 1993, T. 30.
- Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern. Hrsg. A. Pfänder. Leipzig 1911.
- Nelson L.: *Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main-Köln 1974.
- Nelson L.: *O sztuce filozofowania*. Przeł. T. Kononowicz, P. Waszczenko. Kraków 1994.
- Neokantyzm. Wstęp i wybór tekstów: B. Trochimska-Kubacka. Przeł. J. Gajda-Krynicka i B. Trochimska-Kubacka. Wrocław 1997.
- Noras A.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2000.
- Olech A.: *Ajdukiewicz a Husserl wobec kwestii znaczenia wyrażen*. „Studia Semiotyczne” 2001, T. 24.
- Ontologia fikcji. Red. J. Pańniczek. Warszawa 1991.
- Ortega y Gasset J.: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Przeł. P. Niklewicz. Warszawa 1980.
- Ott H.: *Edmund Husserl und die Universität Freiburg*. In: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Hrsg. H.-R. Sepp. Freiburg-München 1988.
- Österreich T.K.: *Friedrich Überwegs „Grundriss der Geschichte der Philosophie”*. 4. Bd.: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Berlin 1923.
- Paczkowska-Łagowska E.: *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*. Warszawa 1980.
- Paczkowska-Łagowska E.: *„Psychologiczna scholastyka” i „prawdziwy człowiek”. O znaczeniu uwag Wilhelma Diltheya na temat szkoły Franciszka Brentano*. W: *Filozofia i logika. w stronę Jana Woleńskiego*. Red. J. Hartman. Kraków 2000.
- Parsons T.: *Meinongowska analiza przedmiotów fikcyjnych*. W: *Ontologia fikcji*. Red. J. Pańniczek. Warszawa 1991.
- Paseniewicz K.: *Logika ogólna*. Warszawa 1986.
- Pfänder A.: *Einführung*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*. Hrsg. A. Pfänder. Leipzig 1911.

- Phenomenology in Practice and Theory*. Ed. W.S. Hamrick. Dordrecht–Boston–Lancaster 1985.
- Philosophenbriefe. Aus der Wissenschaftlichen Korrespondenz von A. Meinong*. Hrsg. R. Kindinger. Graz 1965.
- Plessner H.: *Husserl w Getyndze*. Przeł. A. Załuska. „*Studia Filozoficzne*” 1987, nr 1 (254).
- Poli R.: *Kazimierz Twardowski (1866–1938)*. In: *The School of Franz Brentano*. Eds. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli. Dordrecht–Boston–London 1996.
- Półtawski A.: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Medytacje Kartezjańskie*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982.
- Próby gramatyki filozoficznej: Thiel, Frege, Brentano. Antologia*. Wybór, tłum. i oprac. K. Rotter. Wrocław 1997.
- Psychologizm – antypsychologizm. W setną rocznicę wydania „Logische Untersuchungen” Edmunda Husserla*. Red. A. Olech. Kraków 2001.
- Reinach A.: *Samtliche Werke*. Text-kritische Ausgabe in 2 Bänden. Hrsg. K. Schuhmann, B. Smith. München–Hamden–Wien 1989.
- Reinach A.: *Was ist Phänomenologie?* München 1951.
- Rickert H.: *Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz*. 1. Aufl. Freiburg i. Br. 1892.
- Rickert H.: *Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2. Aufl. Tübingen–Leipzig 1904.
- Rickert H.: *Urteil und Urteilen*. „*Logos*” 1912, 3. Bd.
- Rickert H.: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*. „*Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*” 1909, 14. Bd.
- Riehl A.: *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. 1. Bd.: *Geschichte und Methode des philosophischen Criticismus*. Leipzig 1876.
2. Bd., 1. Teil: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*. Leipzig 1879.
2. Bd., 2. Teil: *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*. Leipzig 1887.
- Rojszczak A.: *Prawda i oczywistość w filozofii Franciszka Brentany*. W: „*Principia*”. T. 8–9: *Filozofia austriacka*. Red. T. Lubowiecki, A. Rojszczak. Kraków 1994.
- Rolewski J.: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991.
- Rotter K.: *Wprowadzenie*. W: *Próby gramatyki filozoficznej: Thiel, Frege, Brentano. Antologia*. Wybór, tłum. i oprac. K. Rotter. Wrocław 1997.
- Russell B.: [Review of] A. Meinong’s *Theory of Complexes and Assumptions*. „*Mind*” 1904, New Series, vol. 13.
- Russell B.: [Review of] A. Meinong’s *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes. Beiträge zur Psychologie des Vergleichens und Messens*. „*Mind*” 1899, New Series, vol. 8.
- Russell B.: [Review of] A. Meinong’s *Untersuchung zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. „*Mind*” 1905, New Series, vol. 15.
- Russell B.: *Autobiografia 1872–1914*. Tłum. B. Zieliński. Warszawa 1971.
- Russell B.: *Denotowanie*. W: *Logika i język*. Red. J. Pelc. Warszawa 1967.
- Russell B.: *Essays in Analysis*. London 1973.



- Russell B.: *Mój rozwój filozoficzny*. Przeł. H. Krahelska i Cz. Znamierowski. Warszawa 1971.
- Russell B.: *Principles of Mathematics*. London 1903.
- Russell B.: *Problemy filozofii*. Przeł. W. Sady. Warszawa 1995.
- Sady W.: *George'a Edwarda Moore'a poglądy na filozofię*. W: G.E. Moore: *O metodzie filozoficznej*. Wybór tekstów. Warszawa 1990.
- Schapp W.: *Erinnerung an Husserl*. In: *Edmund Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du Philosophe*. Hrsg. L. van Bre-da. Den Haag 1959.
- Schmücker F.: *Phänomenologie als Methode der Wesenserkenntnis. Unter besonderer Berücksichtigung der Göttinger Phänomenologenschule*. München 1956.
- Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992.
- Schuhmann K.: *Brentano und die Münchener Phänomenologie*. „Brentano Studien” 1988, 1. Bd.
- Schuhmann K.: *Ein Brief Husserls an Theodor Lipps*. „Tijdschrift voor Filosofie” 1977, No. 39.
- Schuhmann K.: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag 1977.
- Schuhmann K.: *Structuring the Phenomenological Field. Reflections on a Daubert Manuscript*. In: *Phenomenology in Practice and Theory*. Ed. W.S. Hamrick. Dordrecht–Boston–Lancaster 1985.
- Selz O.: *Existenz als Gegenstandsbestimmtheit*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*. Hrsg. A. Pfänder. Leipzig 1911.
- Sidorek J.: *Od tłumacza*. W: Husserl E.: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Przeł. J. Sidorek. Toruń 1996.
- Sidorek J.: *Słowo wstępne*. W: Husserl E.: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Simons P.: *Brentano's Reform of Logic*. In: *Idem: Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Dordrecht–Boston–London 1992.
- Simons P.: *On what There Isn't: The Meinong–Russell Dispute*. In: *Idem: Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Dordrecht–Boston–London 1992.
- Simons P.: *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Dordrecht–Boston–London 1992.
- Simons P.: *Über das, was es nicht gibt: Die Meinong–Russell Kontroverse*. „Zeitschrift für Semiotik” 1988, Nr. 10.
- Smith B.: *Ontologische Aspekte der Husserlschen Phänomenologie*. „Husserl Studies” 1986, vol. 3.
- Spiegelberg H.: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. T. 1. The Hague 1971.
- Srzednicki J.: *Franz Brentano's Analysis of Truth*. The Hague 1965.
- Srzednicki J.: *Kłopoty pojęciowe*. Warszawa 1993.
- Srzednicki J.: *Pewne elementy Brentanowskiej analizy języka i ich konsekwencje*. W: *Idem: Kłopoty pojęciowe*. Warszawa 1993.

- Stumpf C.: *Carl Stumpf*. In: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. R. Schmidt. 4. Bd. München 1949.
- Stumpf C.: *Erinnerung an Franz Brentano*. In: O. Kraus: *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. Mit Beiträgen von C. Stumpf und E. Husserl*. München 1919.
- Stumpf C.: *Psychologie und Erkenntnistheorie*. In: „Abhandlungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaften”. München 1891.
- Szymura J.: *Od tłumacza*. W: F.H. Bradley: *Zjawisko a rzeczywistość. Rozważania metafizyczne*. Toruń 1996.
- Szyszkowska M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.
- Święcicka K.: *Husserl*. Warszawa 1993.
- Święczkowska H.: *Język i jego funkcje w filozofii Leibniza*. Białystok 1998.
- T.G. Masaryk und die Brentano-Schule. Hrsg. J. Zmr, T. Binder. Praha–Graz 1992.
- Tatarkiewicz W.: *Historia filozofii*. T. 3. Warszawa 1970.
- Tennerówna D.: *Istnienie jako „treść” sądzenia i sądu. Uwagi na marginesie teorii sądu K. Twardowskiego*. „Przegląd Filozoficzny” 1914, R. 17, z. 4.
- The School of Franz Brentano*. Eds. L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli. Dordrecht–Boston–London 1996.
- Theories of Object. Meinong and Twardowski*. Ed. J. Paśniczek. Lublin 1992.
- Tischner J.: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975.
- Twardowski K.: *O treści i przedmiocie przedstawień*. Przeł. I. Dąmbska. W: K. Twardowski: *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa 1965.
- U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*. Red. B. Skarga. Wrocław 1978.
- Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Hrsg. A. Meinong. Leipzig 1904.
- Volkelt J.: *Die Quellen der menschlichen Gewissheit*. München 1906.
- Volkelt J.: *Erfahrung und Denken*. Hamburg–Leipzig 1886.
- Volkelt J.: *Mein philosophischer Entwicklungsgang*. In: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Hrsg. R. Schmidt. 2. Bd. Leipzig 1923.
- Wallis-Walfisz M.: *Henryk Rickert*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, z. 3.
- Wartenberg M.: *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do metafizyki*. Kraków 1902.
- Werle J.M.: *Einleitung*. In: Meinong A.: *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hrsg. von J. Werle. Hamburg 1988.
- Węgrzecki A.: *Scheler*. Warszawa 1975.
- Whitehead A.N.: *Nauka i świat współczesny*. Przeł. S. Magala. Warszawa 1988.
- Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*. Red. J. Rolewski, S. Czerniak. Warszawa 1991.
- Woleński J.: *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków 2000.

- Wolf K.: *Die Bedeutungswandel von „Gegenstand“ in der Schule Meinongs*. In: *Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung*. Hrsg. R. Haller. Graz 1972.
- Wolniewicz B.: *Semantyka Fregego*. W: G. Frege: *Pisma semantyczne*. Warszawa 1977.
- Woźniczka M.: *Spór psychologizm – antypsychologizm w dziedzinie filozofii: przegląd bibliograficzny i dyskusja*. W: „*Filozofia*”. T. 3. Red. R. Miszczyński, H. Mikołajczyk. Częstochowa 2001.
- Zachariasz A.: *Koncepcja podmiotu poznania w filozofii Heinricha Rickerta*. W: „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*”. Vol. 31, Sec. I: *Philosophia–Sociologia*. Red. G.L. Seidler. Lublin 1976.
- Zachariasz A.: *Rzeczywistość obiektywna w filozofii Heinricha Rickerta*. W: „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*”. Vol. 32, Sec. I: *Philosophia–Sociologia*. Red. G.L. Seidler. Lublin 1977.
- Życiński J.: *Teizm i filozofia analityczna*. T. 1. Kraków 1985.

## Indeks osobowy

- Ajdukiewicz Kazimierz 97, 252  
Albertazzi Liliana 37, 44–46, 100, 153  
Ameseder Rudolf 14, 142, 149, 151, 164  
Andersen Hans Christian 23  
Anschütz Georg 297, 304, 305  
Anzelm z Canterbury św. 22  
Anzenbacher Arno 346  
Arnim Hugo von 253  
Arnold z Brescii 153  
Arystoteles 9, 19–25, 28, 29, 37, 52, 60,  
67, 69, 70, 80, 87, 101, 153, 175, 227,  
235, 244, 264, 327  
Augustyn św. 22  
Avé-Lallemant Eberhardt 30, 297, 318,  
320, 346
- Bachelard Gaston 10  
Bakradze Konstantin 206  
Barach Karl Siegmund 205  
Baran Bogdan 227  
Barth Karl 135  
Baumann Julius 253, 280, 301  
Baumgartner Wilhelm 37  
Becker Oskar 332  
Bell Winthrop 318  
Beneke Friedrich Eduard 30  
Bergmann Hugo 224  
Berkeley George 32, 47, 76, 79, 197,  
199, 311  
Bernoulli Jakob 265
- Berti Enrico 138  
Binder Thomas 44  
Blandzi Seweryn 138  
Blaustein Leopold 13, 266, 271, 320  
Bobryk Jerzy 12  
Bolzano Bernard 51, 85, 97, 98, 122,  
149, 153, 159, 164, 167  
Borej-Hartman Barbara 24, 78  
Born Max 280  
Bornstein Benedykt 182, 240  
Bradley Francis Herbert 155, 158, 162  
Brands Hartmut 91  
Breda Herman Leo van 252, 299  
Brelage Manfred 230, 246  
Brentano Franz 11, 13–15, 17, 19–83,  
85, 86, 89–91, 97, 98, 101, 103, 105,  
106, 112, 113, 116, 118, 119, 123,  
126, 131, 135–139, 145, 152, 153,  
160, 167, 172, 175, 179, 205, 229,  
257, 258–262, 265, 271, 273, 277,  
293, 297, 302, 335, 339, 351  
Brzozowski Stanisław 254  
Buber Martin 10  
Büchner Ludwig 205, 206
- Cantor Georg 156, 255, 288  
Caratheodory Constantin 280  
Carnap Rudolf 255  
Chisholm Roderick 45, 66, 89, 140, 141,  
143, 147, 165

- Chrudzimski Arkadiusz 23, 42, 45–47, 50–53, 57, 65–71, 73–75, 78, 82, 89, 145, 146, 265  
Chudy Wojciech 271  
Chwedeńczuk Bohdan 255  
Clifford William K. 197  
Cohen Hermann 282, 295  
Collins 315  
Comte Auguste 180, 183, 186  
Conrad-Martius Hedwig 250, 279, 320–322, 334–339, 341–348, 352  
Conrad Theodor 279, 299, 317, 320, 321, 335  
Cornelius Hans 107, 282  
Courant Richard 280  
Czarnawska Mira 23, 89, 265  
  
Daubert Johannes 251, 299–303, 308, 314–316, 321, 336  
Dąbska Izydora 50, 56, 79, 109, 127, 167, 324  
Demokryt 180  
Descartes René (Kartezjusz) 23, 29, 78, 90–92, 116, 125, 180, 191, 220, 228, 238, 272, 273, 331–333, 351  
Dilthey Wilhelm 251, 252, 277, 278, 317  
Dirichlet Lejeune 280, 281  
Dühring Eugen 205  
  
Ehrenfels Christian von 14, 26, 44, 77, 91  
Eley Lothar 106, 283  
Engelmann Wilhelm 179  
Engels Friedrich 206  
Erdmann Benno 224, 253, 262  
Eucken Rudolf 277  
  
Feuerbach Ludwig 205  
Feynman Richard P. 313  
Fichte Johann Gottlieb 240, 241  
Filon z Aleksandrii 22  
Fink Eugen 345  
Fischer Kuno 204, 203, 206, 207  
Fischl J. 217, 218  
Follesdal Dagfinn 107  
Frege Gottlob 11, 63, 105–107, 128, 156, 157, 163, 169, 254, 255, 258, 283, 291  
  
Fries Jacob Friedrich 281, 282, 294, 295  
  
Gajda-Krynicka Janina 203  
Galewicz Włodzimierz 13, 20, 27, 46–49, 52, 65, 81, 106, 167, 259, 284  
Gassendi Pierre 338  
Gauss Carl 214, 279  
Gawecki Bolesław 160,  
Geiger Moritz 316, 318, 320, 338  
Gierulanka Danuta 291, 331  
Gladiator Reinhold 346  
Głombik Czesław 133, 252, 279, 317, 318  
Gödel Kurt 286, 288, 291  
Goethe Johann Wolfgang 69  
Gomperz Theodor 28, 252  
Gonseth Ferdynand 11  
Grimme Adolf 318  
Gromska (Tennerówna) Daniela 49, 96  
Grüber Conrad 21  
Grzegorzczak Andrzej 169  
  
Haller Rudolf 45, 89, 133, 165,  
Hamilton William 28, 138, 194, 229  
Hamrick William S. 336  
Hartman Jan 24, 78, 286  
Hartmann Eduard von 205, 207, 224  
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 9, 10, 20, 27, 155, 157, 204–208, 211, 216, 227  
Heidegger Martin 21, 22, 29, 101, 154, 219, 227, 228, 251, 254, 257, 344  
Heisenberg Werner 236  
Heller Joseph 264  
Hensen Paul 253  
Herbart Johann Friedrich 185, 204, 219, 298  
Hering Jean 279, 318  
Heydorn Heinz-Joachim 281  
Hilbert David 255, 280, 282–292  
Hildebrand Dietrich von 279  
Hillebrand Franz 26, 49  
Hoffmeister Joseph 30  
Höfler Alois 14, 26, 37, 77, 78, 83–85, 91, 98, 122, 134,  
Hofmann Heinrich 320  
Hofmann Paul 183

- Horacy (Quintus Horatius Flaccus) 235  
 Hume David 40, 75, 153, 154, 268, 315, 338, 349  
 Husserl Edmund 9, 10, 14, 22, 24, 26, 29, 30, 33, 37, 47, 59, 93, 102–131, 163, 200, 216, 219, 225, 228, 229, 231, 232, 243, 251–348, 350, 351  
 Husserl Malvine 303  
 Ingarden Roman 9, 106, 107, 118, 213, 223, 227, 240, 252, 253, 254, 256, 266, 269, 275, 276, 278, 279, 292, 293, 297, 322–325, 327, 335, 336, 341  
 Jadacki Jacek Juliusz 48, 49  
 Jäsche Gottlob Benjamin 110  
 Jęczynek Lech 264  
 Joachim Harold 155, 156  
 Kamiński Stanisław 11, 12  
 Kant Immanuel 20, 29, 39, 68, 101, 110, 150, 153, 155, 157, 180–183, 185, 188–190, 192, 193, 196, 201, 203–206, 208, 209, 217, 218, 222–225, 227, 228, 230–232, 234, 240, 264, 282, 288, 292, 338, 341, 345  
 Kartezjusz (Descartes René) 23, 29, 78, 90–92, 116, 125, 180, 191, 220, 228, 238, 272, 273, 331–333, 351  
 Kastil Alfred 36, 40, 44, 45, 68, 71–73, 75, 112  
 Kaufmann Fritz 318  
 Keibel M. 224  
 Kern Iso 115, 231, 232  
 Kerry Benno 98, 122  
 Kiersnowska-Sucharzewska Janina 203, 240  
 Kindinger Rudolf 152, 165  
 Klein Felix 280  
 Kleiner Juliusz 76  
 Kobyliński Szymon 254  
 Kołakowski Leszek 178, 243, 333  
 Kononowicz Tadeusz 214, 281, 282, 294  
 Kopania Jerzy 23, 89, 265  
 Kotarbiński Tadeusz 15, 19, 25, 111, 112, 273  
 Koyré Alexandre 318  
 Krahelska Halina 150  
 Kraus Oskar 21, 25, 26, 31, 36, 37, 41, 44, 45, 51, 59, 65–69, 71, 72, 75, 91, 101, 257, 261, 302  
 Krokos Jan 229, 276  
 Krzemieniowa Krystyna 10, 227  
 Kuderowicz Zbigniew 182, 284  
 Kuhn Helmut 346, 348  
 Külpe Oswald 133, 253  
 Küng Guido 89  
 Landau Edmund 280  
 Landgrebe Ludwig 271  
 Lange Friedrich Albert 27, 37, 205  
 Le Roy Edouard 229  
 Lec Stanisław Jerzy 10  
 Leibniz Gottfried Wilhelm 54, 56, 153, 157, 193, 197, 198, 219  
 Lenin Włodzimierz 233, 272  
 Leśniak Krzysztof 25  
 Leśniewski Stanisław 255  
 Leyendecker Herbert 320  
 Libardi Massimo 37, 44, 100, 101  
 Lieben Ida von 20, 77  
 Liebmann Otto 203, 205, 281  
 Lindenfeld David 133  
 Lipps Hans 318  
 Lipps Theodor 30, 133, 251, 253, 276–278, 297–320, 335  
 Locke John 150, 160, 180, 268, 311  
 Lotze Hermann Rudolf 133, 224, 225, 262  
 Lubowiecki Tomasz 25, 117, 132, 148, 261  
 Lyotard Jean-François 350  
 Łukasiewicz Jan 255  
 Machnaczy Jerzy 317, 319, 321, 337–339, 344, 346  
 Maciejczak Marek 22–24, 26, 47, 257  
 Magala Sławomir 220  
 Maier Heinrich 182, 183, 185  
 Mally Ernst 14, 49, 102, 116, 135, 140, 141, 149, 151, 164  
 Marty Anton 14, 26, 44, 82, 91, 102  
 Marx Karl 28  
 Masaryk Tomáš Garrigue 44

- Maxwell James Clarke 188  
Mayer-Hillebrand Franziska 44, 68, 74, 261  
Mazierski Stanisław 88  
Meinong Alexius 14, 26, 37, 42, 44–46, 48, 51–53, 57, 59–67, 77, 78, 82, 84, 85, 91, 101, 102, 112, 116–118, 123, 127, 131–176, 179, 352  
Mendelssohn-Bartholdy Felix 281  
Michalski Krzysztof 21, 22, 154, 251, 254, 257  
Mikołajczyk Hubert 223  
Mill John Stuart 28, 30, 137, 138, 157, 194, 211, 252  
Minkowski Hermann 280  
Mizera Janusz 117, 132  
Modenato Francesca 153  
Montaigne Michel de 338  
Moog Willy 225  
Moore George Edward 155, 157, 158, 162, 163, 175, 229  
Moskiewicz 317  
Müller Georg Elias 133, 253, 280, 282, 292–294, 301  
Müller Max 322  
Münsterberg Hugo 224  
Murawski Roman 157, 286–288, 290, 291  
  
Natorp Paul 102, 253, 254, 262, 269, 308  
Nelson Leonard 214, 219, 220, 281, 282, 294–296  
Newton Izaak 185  
Nietzsche Friedrich 45, 179  
Niklewicz Piotr 69  
Noack Hermann 332  
Noras Andrzej 204, 222, 224, 226, 230, 231, 240, 246  
  
Ockham Wilhelm 42, 158  
Ortega y Gasset José 69, 352  
Österreich Traugott Konstantin 203  
Ott Hugo 278  
  
Paczkowska-Łagowska Elżbieta 80  
Parmenides 80, 98  
Parsons Terence 141–143, 147, 159  
  
Pasenkiewicz Kazimierz 37  
Paśniczek Jacek 142, 153  
Paulsen Friedrich 203  
Peano Giuseppe 156, 157, 255  
Pelc Jerzy 150  
Peters Kurt 315  
Pfänder Alexander 133, 229, 251, 272, 275, 276, 297, 298, 316, 318, 320, 335  
Platon 185, 195  
Plessner Helmuth 278, 279, 284, 285, 321, 325–327, 329  
Poincaré Henri 229  
Poli Roberto 37, 44, 46, 100  
Półtawski Andrzej 9, 107, 118, 119, 126, 227, 252, 276, 322  
Pseudo-Longinus 235  
Ptolemeusz 199  
  
Rabus Jacek 24, 78  
Rang Bernhard 93, 107, 163  
Reid Thomas 315  
Reinach Adolf 278, 279, 316, 317, 319–321, 335, 337, 338  
Rickert Heinrich 35, 59, 114, 115, 213, 215, 279, 308, 351  
Riehl Alois 27, 91, 137, 138, 179–201, 224, 226, 229–231, 233, 234, 244, 253, 334, 352  
Rigolage Émile 180  
Rojszczak Artur 25, 46, 51, 66, 75, 117, 132, 148, 261  
Rolewski Jarosław 182  
Rotter Krzysztof 11, 63  
Rozenblum Aleksander 317  
Ruprecht Emilia 58  
Russell Bertrand 129, 132, 146–176, 255, 263  
  
Sady Wojciech 158, 175  
Schapp Wilhelm 297, 298, 304, 317, 320  
Scheler Max 229, 275–277, 316, 319–321, 335  
Schelling Friedrich Wilhelm 27  
Schiel Jakob 28  
Schmidt Rudolf 78, 134, 204, 258  
Schmücker Franz 299  
Schnädelbach Herbert 9–11, 227

- Schopenhauer Artur 205  
Schroeder Ernst 107  
Schuhmann Karl 253, 269, 270, 277,  
279, 281, 296–297, 300–303, 308,  
315, 316, 335, 336  
Schuppe Wilhelm 47, 224  
Schwenninger Alfred 316  
Seidler Grzegorz 225  
Selz Otto 335  
Sepp Hans-Rainer 30, 252, 278, 320  
Sidgwick Henry 28  
Sidorek Janusz 10, 24, 33, 106–108,  
118, 127, 128, 200, 231, 255, 259,  
272, 279, 290, 311  
Siemek Marek J. 328  
Siesicka Krystyna 18  
Sigwart Christoph 30, 224  
Simmel Georg 277, 281  
Simons Peter 45, 51, 66, 149, 151, 152,  
159, 160, 162–164, 171, 173  
Sinko Tadeusz 235  
Siwek Paweł 22  
Skarga Barbara 10, 255  
Smith Barry 335  
Spencer Herbert 28  
Spiegelberg Herbert 297, 299  
Spinoza Benedykt 194, 207  
Srokol Mariusz 148, 149  
Srzednicki Jan 46, 51, 54, 55, 66  
Stein Edith 297, 317, 318, 335  
Stöckl Albert 110  
Stróżewski Władysław 323  
Stumpf Carl 14, 26, 44, 78, 103, 105,  
153, 179, 258, 277, 298, 302  
Szewczyk Jan 328  
Szymura Jerzy 158  
Szyszkowska Maria 203, 204, 207, 217,  
218, 223, 282  
Święcicka Krystyna 251, 253, 254, 269,  
304, 332  
Święczkowska Halina 157  
Tarski Alfred 51, 159, 255  
Tatarkiewicz Władysław 183, 191  
Tennerówna (Gromska) Daniela – zob.  
Gromska (Tennerówna) Daniela  
Thiel Christian 11, 63  
Tischner Józef 239  
Tomasz z Akwinu św. 21, 22, 88  
Trendelenburg Adolf 20, 21, 252  
Trochimska-Kubacka Beata 203–205,  
282  
Twardowski Kazimierz 12–14, 26, 37,  
50, 57, 77–103, 107–114, 119, 122–  
127, 130, 135, 136, 138, 154, 160,  
165, 167, 168, 205, 273, 297, 298,  
324, 332, 333, 352  
Vaihinger Hans 205, 243, 349  
Voigt Andreas 107  
Volkelt Johannes 202–220, 224, 229,  
231, 245, 246, 352  
Wajs Andrzej 119, 126, 228, 275  
Wallis-Walfisz Mieczysław 225  
Wartenberg Mściław 38  
Waszczenko Piotr 214, 281, 282, 294  
Weierstrass Carl 103, 105  
Weinmann Fritz 316  
Werle Josef M. 132, 134, 135, 147, 153,  
Węgrzecki Adam 277  
Whitehead Alfred North 150, 157, 220  
Wilamowitz-Moellendorf Ulrich von 281  
Windelband Wilhelm 224, 225, 253  
Wittgenstein Ludwig 255  
Wojciechowska Wanda 180  
Woleński Jan 12, 202, 203, 286, 295  
Wolniewicz Bogusław 156, 157  
Woźniczka Maciej 226  
Wundt Wilhelm 12, 30, 78, 132, 224  
Zachariasz Andrzej 217, 225, 237, 240,  
241  
Załuska Andrzej 278, 321  
Zeller Eduard 203  
Zermelo Ernst 280  
Zieliński Bronisław 156  
Zimmermann Robert 77, 78, 95, 205  
Znamierowski Czesław 137, 150,  
Zumr Josef 44  
Zychowicz Juliusz 346  
Życiński Józef 286, 288



Krzysztof Wieczorek

## Controversies Over the Object of Cognition

### Summary

The work illustrates a state of epistemological disputes concerning the problem of object of cognition, which took place in the crucial period for philosophy, at the time when the character of philosophy of the 20<sup>th</sup> century was being shaped. For the European philosophy the turn of the previous centuries was something more than turning over leaves of a calendar. At that time new types of intellectual culture: critical, pluralistic, and characterized by moderate skepticism in relation to claims of the mind towards absolute veracity of cognizance and objectiveness of knowledge, were born. Skepticism and relativism had many ardent critics in the 20<sup>th</sup> century, whereas an ideal of objective knowledge many defenders. On the other hand, however, strong arguments, difficult to confute were presented what resulted in forming pluralistic *consensus* – sometimes leading to an extreme form, e.g. Feyerabend's thesis of the methodological anarchism: *anything goes*.

However, before it happened, a struggle, deciding about further ups and downs of philosophical self-knowledge, had taken place in the field of the epistemology: a controversy concerning an object of cognition. The essence of this dispute is illustrated best by ponderable questions asked by Heinrich Rickert in – having the utmost importance for the course of that polemics – his work: *Gegenstand der Erkenntnis*. Rickert's questions were: what is it what we get to know? and: what does our cognizance owe its objectiveness to? You can say that two most classical (and at the same time the most extreme) types of standpoints, represented in the controversy in question, are inspired by the mode of thinking of two modern philosophers: J. Locke and G.W. Leibniz. There is a direct confrontation between a realistic attitude – based on the conviction that the human cognizance powers enable an adequate access to an objective system (order) of substantial matters, namely objects of reality transcendent to the mind (it was Alois Riehl who defended *expressis verbis* this point of view) – and different variants of transcendental idealism, originating from the conviction that our cognizance does not have a character of a “pointwise convergent” representation of particular elements of the transcendent world, achieved by methods of visual insight into the structure of a real being, but it must be done “without windows” open to transcendence. It does not mean that objective reality is unknowable, but only that our knowledge about it cannot be recognized as a faithful copy of the real world built point by point.

A detailed review of attitudes and arguments concentrating around three central figures (Brentano, Rickert, Husserl) is described in three successive parts of monograph.

Part I starts with presenting following two ways of dealing with a fundamental epistemological question, presented by Franz Brentano – one of the most peculiar thinkers of the turn of the centuries.

Reasons and results of the transition from a phenomenalist attitude characteristic of Brentano's work *Psychologie vom empirischen Standpunkt* to a radical reism in the later period of his production are considered. The relation between Brentano's reism and his divergence from the adequate conception of the truth and representative theory of language is shown. Finally, ontological consequences of the Brentano's conception of obviousness and reduction of the notion of truth to "a valid judgment" are considered.

The following chapter is devoted to the theory of an object presented in the Kazimierz Twardowski's work *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung*. A precursory character of studies of the Polish philosopher in the field which became quickly formally isolated and widely studied discipline (namely the general object theory) was emphasized. The role of fundamental metaphysical intuition, present *implicite* in the Twardowski's considerations on "the object in general", which always let the object differentiate from the immanent content of a psychic act of representation, was pointed out. However, this intuition did not protect him against a reproof – formulated by Husserl in (unpublished during his life) the treatise *Intentionale Gegenstände* – concerning too far fetching detachment from reality. Husserl contrast Twardowski with his own point of view of that time, based on the conviction that each psychic act refers to an ideal logical content, which represents objective knowledge about the transcendent object. However, as we already know, the Husserl's standpoint underwent far reaching modification later on.

The last two chapters of the first part present the most important planes of controversy concerning status of matters of logical judgments which took place between Alexius Meinong and Bertrand Russell. In a series of his works Meinong formed *Gegenstandstheorie* as a precisely isolated area of interdisciplinary studies, having its own formal matter and a set of specific methods, and then in this area he formulated many theses describing formal properties of the object in the general sense of this notion. Russell – moving a dispute to a plane of semantic considerations more convenient for him – attacked, first of all, logical incoherence of Meinong's arguments, pointing out his numerous paradoxes and contradictions. However, this dispute cannot be reduced only to the semantic level; taking ontological and epistemological context into account, one will realize that Russell's objections – considering mainly the linguistic aspect of Meinong's theory (in fact created with unconcern) – do not solve the problem of correctness of determining the denotation of Meinong's categories. This problem requires different tools from those proposed by the author of *On denoting*. In the opinion of the contemporary researchers the Meinong's conception should be, at least partially, rehabilitated.

Part II presents three standpoints originating from the neo-Kant trend. The central figure here – presented in the last chapter of this part – is Heinrich Rickert, the author of the coherent and considered thoroughly conception of transcenden-

tal epistemology, from which a specific modification of an idealistic solution of the problem of object of cognition emerges. A factor deciding about cognizance objectiveness is – in accordance with this conception – logical necessity, which obliges a subject to accept some judgments and reject others. Transcendent obligation appears to be a determinant of the truth; the truth itself is a value requiring recognition from the subject part – in accordance with the fundamental postulate of axiological theory coming from H.R. Lotze, which claims that values are obligatory (*gelten*).

Rickert, aiming consistently at forming a coherent system of theorems, refers polemically to views of two – famous at his times – representatives of the neo-Kant movement: Alois Riehl and Johannes Volkelt. The matter of the criticism in *Gegenstand der Erkenntnis* is, firstly, an idea of the transcendent minimum propagated by Riehl as the indispensable point of the beginning of the modern philosophical criticism, and secondly – the Volkelt's conception of the transsubjective minimum. In order to have an impartial opinion about the thinkers criticized by Rickert, first two chapters of this part present those conceptions, with showing their weak points too, but at the same time pointing out what is revealing about them and what deserves positive evaluation.

Part III concentrates on an the analysis of Edmund Husserl's standpoint (in the phase of his views in which he was closest to the critical realism) on the background of attitudes of those thinkers from closer and further milieu, whose opinions were known to Husserl and made him assume a well-defined standpoint. Therefore, at first we shall take a look at traces of inspirations and polemics, which are recorded in the work *Logische Untersuchungen*. Then, we shall discuss a Husserl's standing as a professor in Getting from the point of view of relations which he had with some important figures of the local university society: D. Hilbert, G.E. Müller and L. Nelson. Then, complex relations between Husserl's standpoint and standpoints of thinkers connected (through work or studies) with the Munich center, will be discussed. They are: T. Lipps, J. Daubert, A. Reinach, H. Plessner and H. Conrad-Martius, although other names will appear in the background. Two areas of polemics seem to be worthwhile presenting; one connected with a detailed and reliable – but not completed with any permanent results – confrontation of standpoints of Husserl and Lipps, studying of which enables to get a thorough insight into the main principles of intellectual systems of both polemicists; and the second one, throwing light on the problem of the Husserl's approach to the thesis of epistemological realism, connected with the discussion about the notion of *die wirkliche Wirklichkeit* introduced by Conrad-Martius.

The work finishes with *Epilogue*, the main aim of which being, firstly, to emphasize the basic characteristics of the process of philosophical self-identity transformation, which took place on the turn of centuries, secondly to make a demarcation line between those matters of reflection, which – discussed fiercely and evoking the highest excitement at that time – ceased and became outdated quickly, and those, which – as José Ortega y Gasset wrote – pulsate in darkness of history like eternally beating hearts.

Krzysztof Wieczorek

## Streit um den Gegenstand der Erkenntnis

### Zusammenfassung

Die Arbeit schildert den Stand der epistemologischen Auseinandersetzungen, die sich gegen der vorherigen Jahrhundertswende um das Problem des Gegenstandes der Erkenntnis abspielten, das heisst in der Zeit, als sich das Antlitz der Philosophie des 20. Jahrhunderts formierte. Es war Zeit, wann ein neuer Typ der europäischen Denkkultur entstand: kritisch, pluralistisch, charakterisiert durch mäßigen Skeptizismus bezüglich des Anspruchs zur absoluten Wahrheitserkenntnis und Objektivität des Wissens. Skeptizismus und Relativismus wurden zwar von manchen glühend kritisiert, das Ideal der Wissensobjektivität dagegen – entschlossen verteidigt. Andererseits gab es doch auch harte und schwer widerlegbare Argumente. Dies hat letztlich zur Entstehung eines pluralistischen Konsensus geführt. Seine Extremform äußerte sich in folgenden Jahren beispielsweise in der von P.K. Feyerabend stammenden These des methodologischen Anarchismus: *anything goes*.

Bevor es jedoch dazu kam, gab es auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie einen Kampf, dessen Ausgang über das weitere Schicksal des philosophischen Selbstbewusstseins entschied: die Auseinandersetzung um den Gegenstand der Erkenntnis. Der Kern dieser Auseinandersetzung spiegeln am besten die von H. Rickert in seiner Arbeit *Gegenstand der Erkenntnis* gestellten Fragen wider. Rickert fragte: was ist das, was wir erkennen? und: wodurch erhält das Erkennen seine Objektivität?

Die beiden Typen der klassischen (und zugleich gegensätzlichen) Standpunkte, die in der vorliegenden Auseinandersetzung vorgestellt werden, entstammen (*implicit*) den zwei Neuzeit-Denkern: J. Locke und G.W. Leibniz. Auf der Ebene der direkten Konfrontation geraten hier die realistische Einstellung und die verschiedenen Arten (im allgemeinen postkantianische) des transzendentalen Idealismus aneinander. Die realistische Einstellung basiert auf der Überzeugung, dass das menschliche Erkenntnisvermögen einen adäquaten Zugang zur objektiven Ordnung der substantiellen Gegenstände bietet, das heisst Objekte der Realität, die transzendent zur Vernunft bleiben (diesen Standpunkt verteidigte *expressis verbis* A. Riehl). Die in der Arbeit gesprochenen transzendental-idealistischen Einstellungen dagegen der Überzeugung entstammen, dass unseres Erkennen nicht darin besteht, Punkt nach dem Punkte einzelne Elemente der transzendenten Welt zu repräsentieren, die Methoden der anschaulichen Einsicht dazu anwendend, sondern dass

wir gezwungen sind, ohne den auf das Transzendente aufgemachten „Fenstern“ auszukommen. Dies bedeutet nicht, dass die objektive Wirklichkeit unerkennbar ist, sondern lediglich, dass unseres Wissen über sie nicht als eine treue Kopie der objektiven Ordnung der Sachen betrachtet werden kann.

Eine detaillierte Übersicht bezüglich der Standpunkte und der Argumente der drei zentralen Personen – Brentano, Rickert und Husserl – erfolgt in den drei aufeinanderfolgenden Teilen der Monographie. Der erste Teil beginnt mit der Darstellung der zwei Arten des Zugangs zu der grundlegenden epistemologischen Frage, die von F. Brentano – einem der merkwürdigsten Denker der Jahrhundertswende – vorgestellt wurden. Es werden Motive und Konsequenzen des Übergangs von dem phänomenalistischen Standpunkt (der für das Werk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* charakteristisch wurde) zum Standpunkt des radikalen Reismus der späteren Schaffensperiode abgehandelt. Es wird die Beziehung zwischen dem Brentano'schen Reismus, dem Weggang von der Korrespondenztheorie und der Repräsentationstheorie der Sprache gezeigt. Zum Schluss folgt eine Betrachtung der ontologischen Konsequenzen der Brentano'schen Evidenztheorie sowie der Reduktion der Wahrheitsidee zum „richtigen Urteilen“.

Das nachfolgende Kapitel wird der Gegenstandstheorie von K. Twardowski gewidmet, die seiner Arbeit *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung* entstammt. Hier wird die bahnbrechische Rolle des polnischen Philosophen in einer Disziplin hervorgehoben, die sich bald zu einem eigenständigen und intensiv untersuchten Fachgebiet entwickelte, nämlich in der allgemeinen Gegenstandstheorie. Ebenfalls betont wird die Rolle einer gewissen gesetzesmässigen, metaphysischen Intuition, die *implicite* in Twardowskis Überlegungen über den „Gegenstand im Allgemeinen“ vorkommt, und es vorgibt, immer den Gegenstand von dem immanenten Inhalt des psychischen Vorstellungsaktes zu unterscheiden. Jene Intuition hat ihn jedoch vor dem – von Husserl in der (zu Lebzeiten nicht veröffentlicht) Abhandlung *Intentionale Gegenstände* formulierten – Vorwurf geschützt, über zu grosse Entfernung zwischen der Theorie und der Wirklichkeit. Husserl – wie gezeigt wird – setzt Twardowski seinen eigenen Standpunkt entgegen, welcher besagt, dass jeder psychische Akt auf einen gewissen idealen logischen Inhalt verweist, der das objektive Wissen über den transzendenten Gegenstand repräsentiert. Später wurde der Standpunkt Husserls, wie wir heute wissen, weitgehend modifiziert.

Die beiden letzten Kapitel des ersten Teils widmen sich einer genaueren Darstellung der wichtigen Ebenen des Streites, welcher zwischen A. Meinong und B. Russell zum Thema des Status der Proposition entbrannte. Meinong begründete seine Gegenstandstheorie als präzise herausgestelltes Gebiet von interdisziplinären Untersuchungen mit eigenem formalen Gegenstand und eigentümlichen Methodensatz. In diesem Bereich formulierte er alsbald eine Reihe Theoreme, die die formalen Eigenschaften des Gegenstandes in einem maximal allgemeinen Sinn des Begriffs beschrieben. Russell übertrug den Streit seinerseits auf ein für ihn günstigeres Gebiet der semantischen Betrachtungen. Er griff vor allem die logische Inkohärenz der Meinong'schen Theorie ein, indem er zahlreiche Paradoxien und Gegensätze aufzeigte. Dieser Streit soll jedoch nicht bloß bis auf die Ebene der Semantik reduziert werden; bezieht man zusätzlich den ontologischen und epistemologischen Kontext mit ein, so stellt sich heraus, dass Russells Vorwürfe, die sich größ-

tenteils auf das sprachliche Äussere der Meinong'schen Theorie beziehen, die Frage nach der Richtigkeit der Gegenstandsumfänge in Meinongs Kategorien nicht lösen. Zur Lösung dieser Frage benötigt man nämlich andere Instrumente als die von Autor *On Denoting* angebotenen. Nach den Ansichten gegenwärtigen Forscher sollte also die Konzeption von Meinong zumindest teilweise verteidigt werden.

Der zweite Teil der Monographie veranschaulicht drei Sichtweisen, die dem Neukantianismus entstammen. Eine zentrale Stelle nimmt hierbei H. Rickert ein. Seine Denkensart wird im letzten Abschnitt dieses Teils besprochen. Rickert war Autor einer präzise durchdachten, innerlich einheitlichen Konzeption der transzendentalen Erkenntnistheorie, die auf eine eigentümliche, idealistische Art die Frage nach dem Gegenstand behandelt. Der entscheidender Faktor für die Objektivität der Erkenntnis ist hiernach die logische Notwendigkeit; sie zwingt das Subjekt, einige Urteile anzuerkennen, andere dagegen abzulehnen. Das transzendente Sollen fungiert hier als eine Wahrheitsdeterminante; die Wahrheit an sich zeigt sich als Wert, der nach Anerkennung seitens des Subjekts verlangt. Letzteres lehnt sich an das grundlegende Postulat der von H.R. Lotz stammenden axiologischen Theorie an, welche besagte: das Sein ist, die Werte dagegen gelten.

Auf seinem Weg zur Formulierung eines kohärenten Theoremsystems knüpfte Rickert an zwei Vertreter der verschiedenen Formen vom Neukantianismus, A. Riehl und J. Volkelt, an. In Rickerts *Gegenstand der Erkenntnis* wird zuerst einer kritischen Betrachtung die von Riehl vertretene Idee des transzendenten Minimums als dem festen Ausgangspunkt des modernen philosophischen Kritizismus unterzogen; danach wird die an sie anknüpfende, von Volkelt stammende Konzeption des transsubjektiven Minimums kritisch betrachtet. Damit sich der Leser eine eigene Meinung über die von Rickert kritisierten Denker bilden kann, werden in den zwei ersten Kapiteln diese Konzeptionen näher besprochen. Die Besprechung zeigt sowohl die Schwachstellen der Konzeptionen, als auch ihre innovativen und erwähnenswerten Seiten.

Im dritten Teil wird eine Analyse des Standpunktes von Husserl in jener frühen Entwicklungsphase vorgenommen, in der er sich sehr nah dem kritischen Realismus befand. Dies geschieht unter Bezugnahme auf einige Denker aus dem nahen und entfernteren Husserl'schen Umfeld, deren Standpunkte Husserl gut bekannt waren und zu welchen er Stellung nehmen sollte. Der Autor erforscht zuerst Spuren von den Inspirationen und Auseinandersetzungen, die in *Logischen Untersuchungen* zu finden sind. Danach erfolgt die Diskussion des Standpunktes von Husserl zur Zeitperiode seiner Professur in Göttingen, und zwar aus der Perspektive seiner damaligen Beziehungen mit einigen wesentlichen Personen aus der universitären Milieu: D. Hilbert, G.E. Müller und L. Nelson. Es folgt eine Darstellung der Problematik, die den Standpunkten von Husserl und denen der Denker aus dem sogenannten Münchener Kreis innewohnte. Dazu gehören: T. Lipps als der geistige Führer, J. Daubert, A. Reinach, H. Plessner und H. Conrad-Martius; im Hintergrund erschienen allerdings auch andere Namen. Es werden hier zwei polemische Bereiche besonders hervorgehoben. Zum einen geht es um die Konfrontation der Standpunkte von Husserl und Lipps, was zu einer genauen Ergründung der Denksysteme beider Polemisten führt. Zum anderen geht es um die Darbietung des problematischen Verhältnisses Husserls gegenüber der These des epistemologischen

Realismus, welches an die Diskussion über den von Conrad-Martius eingeführten Begriff *wirkliche Wirklichkeit* anknüpft.

Die Arbeit schließt mit einem Nachwort, das zwei Ziele verfolgt. Erstens werden erneut die wichtigsten Merkmale herausgestellt, die den Entwicklungsprozess der philosophischen Identität um die Jahrhundertswende kennzeichnet. Zweitens erfolgt der Versuch eine Demarkationslinie zwischen denjenigen Themen zu ziehen, welche – in der Vergangenheit heiss diskutiert werdend – bald vergingen und sich desaktualisierten, und solchen, die sich (wie es J. Ortega y Gasset schrieb) im Zwielicht der Geschichte wie verhalten schlagende Herzen verbergen.





Projektant okładki i stron działowych  
Grzegorz Nowak

Redaktor  
Małgorzata Poglódek

Redaktor techniczny  
Barbara Arenhövel

Korektor  
Irena Turczyn

Copyright © 2004 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 83-226-1321-0**

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
[e-mail: wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Nakład 300 + 50 egz. Ark. druk. 23,75.  
Ark. wyd. 31,0. Przekazano do łamania w kwietniu  
2004 r. Podpisano do druku w lipcu 2004 r. Papier  
offset. kl. III, 80 g. Cena 45 zł

---

„Prodruk” sp.j.  
ul. Żeliwna 38, 40-599 Katowice

Krzysztof Wieczorek

Spory o przedmiot poznania

Wykaz ważniejszych błędów dostrzeżonych w druku

Strona	Wiersz		Jest	Powinno być
	od góry	od dolu		
353	21	12	Nack	Noack
357			Nack	Noack
366				
(kolumna lewa)		3	Follesdal	Føllesdal

